

SAMUEL ABRANTES

“ATOTÔ OBALUAYÊ AJUBERU”

UM OLHAR SEMIOLÓGICO SOBRE
A INDUMENTÁRIA DE OBALUAYÊ.

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM HISTÓRIA DA
ARTE

ORIENTADOR: PROF. Dr. FREDERICO AUGUSTO L.
DE GÓES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE LETRAS E ARTES
ESCOLA DE BELAS ARTES

RIO DE JANEIRO

1996

ABRANTES, Samuel Sampaio

ATOTÔ, Obaluayê Ajuberu. Um olhar semiológico sobre a indumentária de Obaluayê

Rio de Janeiro, UFRJ, EBA, 1996.

IX, (222 F)

Dissertação: Mestrado em História da Arte (Antropologia da Arte)

1 - A arte de vestir o santo 2 - Os signos contidos na Indumentária do Orixá Obaluayê 3 - Cantigas para Obaluayê 4 - A tradição do Candomblé de Ketu na Bahia e no Rio de Janeiro.

I - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Orientador: Prof. Dr. Frederico Augusto L. de Góes

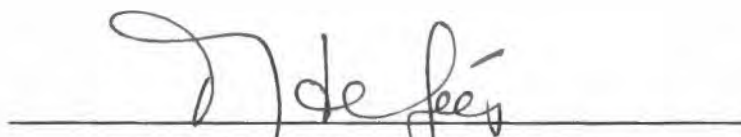
II - Título

Samuel Sampaio Abrantes

ATOTÔ OBALUAYÊ AJUBERU

Um olhar semiológico sobre
a indumentária de Obaluayê

Dissertação submetida à Banca Examinadora da Escola de Belas Artes da
Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à
obtenção do Grau do Mestre.



Prof. Dr. Frederico Augusto L. de Góes
Universidade Federal do Rio de Janeiro



Prof. Dr. Liana Silveira
Universidade Federal do Rio de Janeiro



Prof. Dr. Teresa Virginia de Almeida
Universidade Federal de Santa Catarina

Rio de Janeiro

1996

Ao meu pai

AGRADECIMENTOS

- Ao Prof. Frederico Augusto L. de Góes, o estímulo primeiro, a orientação e a liberdade de pesquisa;
- A Prof^a Liana Silveira, o exemplo e a iniciação do olhar Antropológico sobre a cultura afro-brasileira;
- A Prof^a Teresa Virgínia de Almeida, o apoio de todas as horas e a capacidade de vislumbrar a temporalidade do tema e da pesquisa;
- Ao Corpo Docente do Mestrado da UFRJ, em especial às professoras Helenise Guimarães, Sonia Gomes Pereira, Ana Maria Alencar e ao Prof. Muniz Sodré pelas valiosas informações e contribuições ao longo do curso.
- As secretárias do Mestrado da EBA / UFRJ, Suely de Lima Teixeira, Maria Macedo Barroso e Teresa C. Mello da Rocha, pela assistência, apoio e atenção de todas as horas.
- Aos informantes pela participação ativa e cooperação durante as entrevistas, em especial a Joaquim Motta que me tem colocado diante dos mistérios e da possibilidade de transcendência desses cultos.
- A Obaluayê, pela indescritível capacidade de sedução.

Sinceros Agradecimentos.

RESUMO

Este trabalho pretende fazer uma análise da indumentária do Orixá OBALUAYÊ, nos rituais de Candomblé de tradição Nagô ou Candomblé de Ketu. Proponho um olhar semiológico sobre a vestimenta no Candomblé, através de uma leitura dos signos e símbolos presentes e veiculados por este orixá. Há ainda uma reflexão em torno do estabelecimento do Candomblé de Ketu na Bahia e no Rio de Janeiro no final do séc. XIX e seu desenvolvimento ao longo do séc. XX. Há a afirmação de uma identidade e de uma afro-brasilidade ideológica e sócio-cultural que se estabelece a partir do olhar sobre as fundações e a carpintaria dos cultos e que configura em si as possibilidades de investimentos simbólicos.

ABSTRACT

This work intends to analyse the costumes worn by the deity Obaluaiyê in the Rituals of the Candomblé of Yoruba tradition or Ketu Candomblé. I propose a semiological regard on the costumes worn in Candomblé, through a reading of the signs and symbols that are presents in this deity and are conveyed by him.

There is a reflection about the establishment of the Ketu Candomblé in the States of Bahia and Rio de Janeiro at the end of the nineteenth century and its development through the twentieth century.

There is also an affirmation of an identity and of ideological and social-cultural Afro-Brazilian distinctive properties, which are established through an outlook on the foundations and the carpentry of the cults and that shape in themselves the possibilities of symbolic investments.



OBALUAYIÊ

SUMÁRIO

I - Introdução	1
II - Considerações sobre a Arte de vestir o santo.....	17
III - “ATOTÔ OBALUAYÊ” - A dança dos Signos - Análise Semiológica.....	36
IV - Cantando para Obaluayê.....	60
IV-A - O uso do canto: A Evocação.....	60
IV-B - O uso da palavra: O Silêncio - A Hierarquia.....	64
IV-C - As Cantigas para Obaluayê.....	69
V - Sobre a formação e tradição do Candomblé de Ketu na Bahia e no Rio de Janeiro - ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ.....	88
VI - Conclusão.....	102
VII - Léxico.....	113
VIII - Referências Bibliográficas.....	124
IX - Anexos.....	128
Anexo I - Desenhos e Fotos	
Anexo II - Entrevista com Joaquim Motta (Joaquim d’Omolú)	
Anexo III - Entrevista com Ogum Jobi	
Anexo IV - Entrevista com Carlos Moraes	
Anexo V - Narrativas de Joaquim Motta	
Anexo VI - Transcrição do Programa “Candomblé em Revista”	
Anexo VII - Entrevista com Ildásio Tavares	
Anexo VIII - Entrevista com Walter Alegrio (Pai Walter)	
Anexo IX - Cantigas de Obaluayê/Omolú	

I - Introdução

“Sua cor,
Marco inicial
de rejeição.
Mas o tronco
Logo se espalha...” (1)

Esta pesquisa teve início no primeiro semestre de 1994. O trabalho que ora formulo é o relato/análise do levantamento das questões relacionadas com as maneiras e modos de vestir os orixás. Tais questões que foram apresentadas em sala de aula pela Prof^{ra} Liana Silveira e tem norteado o universo de pesquisa/estudo desde aquela data. Em 1994, tive a oportunidade de manter contatos com uma série de pessoas ligadas aos cultos de Candomblé e, mais especificamente ao ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ (2). Dos encontros, foram registrados vários questionamentos pertinentes à indumentária no Candomblé de Ketu.

Entrevistei Joaquim Motta (Joaquim D’Omolu) (3), Ogum Jobi (4), Ildásio Tavares (5), mãe Stella (Maria Stella de Azevedo Santos) (6). Tive contatos com o Prof. Agenor M. Rocha (7), gravei entrevista do programa “Jô Soares Onze e meia” com Walter Alegrio (8). Prossegui nas investigações com farto material

(1) Tavares, Ildásio; Tapete do Tempo, p.26

(2) ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ - nome nagô de um terreiro de candomblé da Bahia, situado em São Gonçalo do Retiro, fundado por Eugênia Ana Santos, “mãe Aninha”.

(3) Joaquim Motta, também conhecido como Joaquim D’Omolu, babalorixá do Rio de Janeiro, proprietário do terreiro de candomblé de nome “ILÊ FI ORÔ SAKAPATA”, em Nova Iguaçu.

(4) Ogum Jobi, Babalorixá do terreiro “AXÊ OGIBOJU FIRE EMO OGUN OYÁ”, em Coelho da Rocha, RJ. Foi iniciado por Joaquim Motta nos cultos dos orixás.

(5) Ildásio Tavares, Prof. Dr. em Literatura Portuguesa iniciado e atuante no AXÉ OPÔ AFONJÁ da Bahia, ocupa o cargo de OBÁ de XANGÔ.

(6) Mãe Stella (Maria Stella de Azevedo Santos). Ialorixá, atual líder do AXÊ OPÔ AFONJÁ da Bahia.

(7) Prof. Agenor M. Rocha, o oluwô, adivinho e zelador de Ifá, muito respeitado na tradição Ketu-brasileira. Atuante no AXÉ OPÔ AFONJÁ desde 1921. Iniciado por ABEDÉ, Cipriano ABEDÉ, de Ogum no Rio de Janeiro na década de 20, na Rua João Caetano, Saúde.

(8) Walter Alegrio - é de Recife, foi iniciado no Rio de Janeiro e atualmente tem um terreiro de Candomblé em São Paulo. É conhecido como “Pai Walter de Logum Edé”.

literário que amealhei durante o período. Confesso ter me sentido diminuto diante do universo de mitos e mistérios que se abriu quando adentrei as “Casas de Santos” visitadas.

Em 1995, entrevistei Carlos Moraes, professor de Yorubá, pesquisador e coreógrafo do Balé Castro Alves da Bahia. Reuni algumas gravações do programa da Rádio Mauá Solimões de Nova Iguaçu, “Candomblé em Revista”. Apresentado por Joaquim Motta, o programa faz uma série de depoimentos sobre o ILÊ AXÉ OPÔ AfONJÁ do Rio de Janeiro e da Bahia.

Objetivando colher material para a realização de um estudo sobre a indumentária do orixá OMOLU, seus símbolos, suas idiossincrasias, ampliei o campo de pesquisa e o número de material iconográfico referente a este tema.

Ao longo do primeiro semestre de 1995, visitei, na Bahia, as duas Casas de Santo de tradição Nagô ou Candomblé de Ketu: o ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ e o GANTOIS. A essas experiências somaram-se a intensificação dos contatos e visitas ao ILÊ FI ORÔ SAKAPATA que tem na figura de seu Babalorixá Joaquim D'Omolú (Joaquim Motta) o principal informante deste trabalho devido a sua especial atenção ao universo do orixá enfocado.

A sociedade contemporânea experimenta um novo planejamento em que a informação acelerada, e as mudanças no cotidiano projetam um modelo novo de desenvolvimento. A transformação de relações de símbolos, de valores e de associações que revelam todo o pluriculturalismo e que reforça a necessidade de se fazer uma abordagem também plural, interdisciplinar. Esta perspectiva é indispensável para a compreensão da singularidade das danças, ritos estabelecidos na cultura do Candomblé e do negro diante do social e de suas divindades, onde sujeito e objeto sofrem, a cada dia, as influências da evolução da mídia características, da cultura contemporânea. Uma complexidade de conceitos, processos e mecanismos de expansão de discursos e de afirmação de identidade serão observados ao longo deste estudo.



*Entrada do terreiro de
Joaquim Motta.*

Recorro aos ensinamentos de Jean Baudrillard sobre O sistema dos objetos, no qual o filósofo trabalha o imenso campo de objetos em que o homem contemporâneo vive mergulhado. O estudo semiológico vê os objetos como um conjunto de unidades, de funções e de forças. Baudrillard amplia o sentido que os objetos sintetizam e que permite manipular conceitos organizados culturalmente e ainda apresenta a diferença que existe entre o sistema dos objetos e o da língua. Ele se utiliza do instrumental lingüístico para a abordagem do tema. É certo que a dialética estabelecida entre língua e fala, entre denotação e conotação, extraídas das questões levantadas pelos semiólogos demonstraram que a minha atenção teve que ser redobrada ao querer, inutilmente, fechar conceitos que poderiam comprometer as questões relacionadas aos objetos presentes no Candomblé. Ao apontar para uma rede complexa de especulações, de práticas e de processos, os problemas relacionados à expressão em língua portuguesa objetivada e a língua falada nos terreiros, que se expressa através de instrumentos e dialetos, foi preciso observar o Candomblé como uma prática em que o princípio é a tradição oral.

Em cada terreiro, os membros formam associações e estabelecem a hierarquia que funciona em consonância com as necessidades do grupo. O objetivo é manter viva a tradição do culto aos orixás encadeados pelos mecanismos automatizados pelo condicionamento social, com os códigos desenvolvidos pela sociedade moderna. Há uma transparência em sentido de ambivalência simbólica entre africanismos e brasilidade, decodificável a partir da compreensão dos sistemas e das organizações revelados no processo cultural.

Cada cultura, cada religião possui seus valores, seus padrões próprios pertinentes, suas especificidades, seus instrumentos de uso, com um ritmo próprio que a caracteriza. Os critérios de avaliação, normalmente, vão ao encontro das conjunturas de cada cultura. Se é certo que a comunicação escrita e o uso das máquinas caracterizam uma forma avançada de comunicação, não servem, por exemplo, como parâmetro para análise da permanência das entidades que caracterizam as formas de expressão nos rituais do Candomblé. Elas se desenvolveram a partir de outros aspectos, através de uma outra

dinâmica entre os adeptos dos cultos e os processos de trocas diversas e de identificação que cada estrutura reproduz. Entretanto, os tempos modernos operaram significativas transformações na veiculação desses ritos que, me parece, escapam à observação das pessoas que estão envolvidas com as coisas do santo. Uma profusão de tecidos, materiais, objetos “modernos” fazem parte dos cultos, atualmente. A comercialização cada vez maior da cultura material das casas de santo evidencia essas transformações, impostas por uma nova maneira de ver o mundo, o progresso e a evolução tecnológica.

Investigar o caráter alternativo de valores peculiares e o desenvolvimento na dinâmica da sociedade atual requer um trabalho atento de grande dificuldade. Principalmente, para aquele que não é iniciado nos cultos e que deles se aproxima com uma outra carga ideológica que sustenta, constitui e informa a percepção do observador, reproduzindo novas ideologias que são ou passam a ser “co-participantes”. Essas ideologias são agentes e orientam o recorte da realidade, da qual resultam as representações. Na dinâmica social do Candomblé, como em qualquer grupo, existem interesses, aspirações, mas a neutralidade e imparcialidade devem reger a percepção da realidade em âmbito maior, no macro-sistema que a compõe.

O objetivo geral desta dissertação é a elaboração de um estudo sobre a indumentária do orixá OBALUAYÊ, de tradição Jeje, no Kandomblé de Ketu. Desse modo, as questões levantadas e observadas ao longo da pesquisa referem-se à cultura material desse orixá e mais especificamente a sua indumentária, suas cores e formas.

O sistema de objetos que participa do culto de Candomblé precisa ser percebido como parte integrante da cultura e da veiculação do mito. Ele reflete o conjunto dos meios pelos quais se dá a afirmação do mito/orixá e a permanência, entre nós, de ritos tradicionais e de um estilo de vida africana. A rotatividade de materiais/objetos que participam dos assentamentos, nos rituais sofreram as transformações devido à disponibilidade de matérias-primas existentes. Isto resultou numa complexidade de processos de troca/compra de busca de

materiais que acabou por transpor para a casa de santo elementos que, na “África-mãe”, eram caracterizados por uma simplicidade intrínseca à maioria dos rituais, já que originalmente, eram veiculados materiais retirados da terra, do dia a dia de seus participantes, tais como: folhas, frutos, ervas, barro, água e pedra.

O deslocamento dessa cultura para os centros urbanos acabou por gerar uma nova produção de objetos e de elementos estabelecidos por uma nova “ordem” tanto cultural, quanto industrial. Foi necessário um processo de adequação e de adaptação, para que materiais industrializados, pré-fabricados vendidos a preços exorbitantes, no comércio, fossem utilizados nos rituais.

As ferramentas do santo informam sobre os padrões de desenvolvimento/comportamento dos participantes e integrantes de uma determinada comunidade religiosa. Além do que, caracterizam a sua maneira de adaptação aos tempos atuais, a sua subsistência, bem como a qualidade de sua “leitura visual” (o que os outros vão dizer/ver). A veiculação de conceitos tradicionais, de forças, de energias e a adaptação aos novos padrões impostos pela sociedade moderna favorecem novas leituras e influências recíprocas dos meios que a produzem. Vale lembrar a observação de Ildásio Tavares sobre uma visita feita a um Candomblé no Rio de Janeiro onde se deparou com um “terreiro” todo de azulejos em que havia uma linha telefônica ao lado da cadeira do babalaô. A cultura material é um indicador seguro do desenvolvimento tecnológico do grupo ou da comunidade. E é perfeitamente observável nas casas de santos a existência de formas e de conceitos tradicionais convivendo pacificamente, com materiais mais elaborados, o que reflete a complexidade deste universo. A evolução de materiais de usos diversos para a configuração dos rituais de Candomblé pode ser observada pelo prisma do desenvolvimento tecno-econômico social.

O conteúdo cognitivo e simbólico dos objetos empregados produzem leituras que reafirmam a complexidade do estudo dessas categorias religiosas, apontando para as especificidades de sua estrutura sócio-econômica, para a vida ritual e para a cosmologia dos ritos. É bem recente a preocupação de observar

esses objetos como sistema de comunicação e de produção de significados. As formas de comunicação visual veiculam mensagens de naturezas diversas e contribuem para a definição do orixá, do rito, da dança ou do jogo. A combinação de materiais diferenciados em cor, textura, tamanho e forma constitui a singularidade de cada casa, grupo ou pessoa. Torna-se o código de ligação entre os componentes de uma determinada comunidade e dos conceitos veiculados pelos rituais, identificando as raízes, as famílias, os clãs.

O que não é verbalizado no ritual de Candomblé aflora na análise e no estudo dos aspectos envolvidos no ritual. Através do discurso é possível ir além do que a simples aparência indica. A simbologia contida implica em análise de outras instâncias. Favorece a criação de uma teia de significados. A permanência de ícones confere uma eficácia na simbolização dessas energias/forças veiculadas no Candomblé.

Muitas questões podem ser levantadas ou respondidas quando um culto de orixás é focado. Preocupado com o estabelecimento de uma metodologia, passível de responder a indagações primárias como: “onde?”, “o quê?”, “por quê?”, poderei elaborar uma etnografia dos cultos e uma análise de seu desempenho junto aos grupos que manipulam, bem como dos contextos sociais em que estão inseridos.

Charlotte Otten, citada pela professora Berta Ribeiro em curso de Antropologia, enfatiza a natureza da memória de um grupo, em sua obra ao afirmar:

Nas culturas pré-letradas ou protoletradas, o símbolo artístico se toma o fato, isto é, ele representa, define e manifesta, simultaneamente, seus referentes. Nessas culturas, os objetos de arte e os eventos são os meios de resgatar a informação, em lugar dos livros. (1971, OTTEN, XIV)

Através da análise dos objetos rituais, é possível projetar possibilidades e introduzir a ordem religiosa que se oferece para a decodificação. É nos objetos

que se encontram os elementos passíveis de análise. Eles se referem a dados específicos da indumentária e dos demais signos que cercam o orixá.

Apesar da aparente arbitrariedade dos rituais e dos códigos, é viável dotar as vestimentas e os paramentos de sentido. Resgatar a significação implícita do que não é dito, mas se faz referente. É necessário ver os objetos com os “olhos de lá”, com os “olhos de dentro”.

Foi preciso mergulhar no universo mítico-religioso para construir em meu discurso os seus objetos. Dotá-los dos valores que estes objetos detêm, no sentido real. Foi um processo semiológico por natureza, que se desenvolveu na medida em que busquei o tempo próprio dos sistemas, a história das formas, dos objetos, das coisas.

Roland Barthes em Elementos de Semiologia propõe o processo aqui adotado, quando articula a possibilidade de produção de um pensamento ou discurso que dê conta dessas projeções, desses significados. A análise da indumentária, por exemplo, permite uma leitura interessada nos elementos que compõem o vestuário no terreiro e que gera as opções por determinadas formas cores ou texturas, que leva à utilização deste ou daquele objeto ou paramento, cada qual com sua pertinência, sua “sabedoria” implícita. Neste sentido, procurei observar na indumentária e nos demais códigos que cercam o OBALUAYÊ a continuidade do sistema, para registrar sua “ciência” e a “arte” de sua execução e buscar a história das formas como propõe o estudo semiológico.

Na África, os “orixás” somavam cerca de seiscentos. Ao serem transportados para o culto brasileiro, esse número foi reduzido a uns cinquenta. No Candomblé atual passaram a ser cultuados os 16 principais, pois estes se desdobram em vários outros nomes, qualidades e particularidades.

Alguns orixás têm sua origem associada a lendas de reis e rainhas de um período muito remoto que foram divinizados e que, em síntese, representam as vibrações das forças elementares da natureza - raios, trovões, ventos,

tempestades, chuva, fogo, ou até mesmo atividades desenvolvidas pelos homens como agricultura, plantio, colheita, semeadura, caça; ou aos elementos naturais como ferro, água doce, água salgada, folhas etc. Dentro deste raciocínio, associamos e representamos os domínios e as vibrações dos raios e trovões a XANGÔ; ventos e tempestades a IANSÃ; águas doces a OXUM, OBÁ e EUÁ; águas salgadas a IEMANJÁ. O orixá caçador é OXOSSI. OGUM é protetor da agricultura, representante do ferro e domina a guerra. A varíola e as doenças são associadas a OMOLU, OBALUAYÊ. As folhas medicinais e litúrgicas a OSSÃIN, a caça, a água e os navegantes a LOGUNEDÉ, o arco-íris a OXUMARÊ, o princípio da dualidade é associado a IBÊJI, representado por um par de gêmeos.

Há no Brasil, em Cuba e no Haiti uma outra tendência de associação dos orixás com os santos da Igreja Católica. Este sincretismo estabelecido pela mistura de pensamentos e conceitos de duas manifestações religiosas distintas foi uma estratégia política adotada por muitos adoradores que eram perseguidos pelos senhores de fazendas, governantes, etc. No caso dos cultos afro-brasileiros houve uma assimilação ou integração de um orixá ou divindade a um santo católico, como Oxalá = Senhor do Bonfim (Bahia), Ogun = São Jorge (Rio), Omolu = São Lázaro (Rio).

Muitas características ou situações específicas facilitaram o encontro de símiles para os orixás entre os santos católicos, que já faziam parte do imaginário popular. Em linha geral, repetiam o modelo cristão, desde que, na realidade, os cultuadores não pronunciassem em vão os nomes de seus orixás. A estratégia de sincretização foi um expediente de que o negro lançou mão em todo o território brasileiro onde houvesse repressão aos cultos africanos. Algumas questões podem ser observadas no que se refere, por exemplo, às semelhanças que existem entre Ogum, que é uma divindade do ferro e dos metais, e São Jorge (Rio) ou Santo Antônio de Lisboa, na Bahia. Quais seriam essas particularidades? Não obstante, essas semelhanças, formais, ideológicas, míticas ou até mesmo arbitrárias acabaram por convencer os cristãos e, mais que isso, foram responsáveis pela permanência entre nós do Candomblé. Uma

manifestação religiosa que já existia muitos séculos antes de Jesus Cristo, dos santos e, principalmente, da Igreja Católica.

Os orixás se desdobram em “qualidades” que reforçam determinadas características ou particularidades de sua manifestação. Nesses casos, o orixá receberá um nome específico ou acrescentará ao seu nome original um outro nome. Daí ouvirmos falar de Oxum Apará; Xangô Alafin; Oxum Pandá; Ogum Narué; Ibualama (Oxossi); Otin (Oxossi); Obaluayê; Intotu (qualidade de Omolu).

Os orixás são assentados em objetos ritualísticos. Dependendo de cada orixá, são colocados em uma vasilha de louça, óleos, azeite, mel e ervas com uma pedra - o OTÁ. Obaluayê tem seus assentamentos colocados no Cuscuzeiro. (pág. 11)

No culto a Obaluayê, há uma dicotomia intimamente ligada aos símbolos veiculados, à idéia de vida e de morte. Ao analisá-los, procurei relacionar as ordens da cultura, destacar os valores expressos nos objetos, nos adereços e nos paramentos da indumentária do OBALUAYÊ. Através do levantamento das idiossincrasias do orixá, de suas características expressas através do processo artístico/religioso, procurei compreender a ordem religiosa expressa nas coisas do santo, de domínio deste orixá.

Estou ciente da dificuldade de se elaborar uma epistemologia das coisas do santo que permita ultrapassar o nível do empírico e que atinja as questões e relações sociais implícitas. Este estudo me possibilitou perceber a realidade pluricultural do candomblé, as diferenças de classes, de culturas e conceitos existentes neste universo. A difícil tarefa de documentar o ritual em sua “alteridade” própria se apresentou como o maior desafio a ser vencido.

Em anexo, apresento as fotos e os desenhos da indumentária encontrada nas “casas” visitadas e algumas selecionadas de farto material iconográfico reunido durante a pesquisa. Há também, a íntegra das entrevistas com os depoentes e os artigos de jornais e programas de rádio transcritos.



"Cuscuzeiro"

Proponho com este trabalho um convite à pesquisa, a análise das questões levantadas pelos depoentes. Muito tem sido dito sobre a religião afro-brasileira, entretanto, percebi que existem muitas lacunas referentes à indumentária. Preenchê-las, passou a ser minha preocupação, a partir da presente dissertação.

Entendo que Religião e Arte têm cumprido uma mesma função, são formas que dão sentido ao vazio que freqüentemente o universo parece ser. Além disso os cultos afro-brasileiros, num sentido pragmático, têm transformado sua própria essência para responder às questões temporais, evolutivas, modernas... etc. Os elementos constituídos passam por uma relação dinâmica, conforme expressa Maurice Houis:

Antes de serem formas de Arte, são formas que têm o encargo de significar as múltiplas relações do homem com seu meio técnico e ético (...). O conceito estético é utilitário e dinâmico. As músicas, as cantigas, as danças litúrgicas, os objetivos sagrados quer sejam os que fazem parte dos altares - PEJI - quer sejam os que paramentam os ORIXÁS, comportam aspectos artísticos que integram o complexo ritual (...). A manifestação do sagrado se expressa por uma simbologia formal de conteúdo estético. Mas objetos, textos e mitos, possuem uma finalidade e uma função. É a expressão estética que “empresta” sua matéria a fim de que o mito seja revelado (...). O belo não é concebido unicamente como prazer estético: faz parte de todo um sistema. (9)

Com relação a Arte/Religião o Prof. Ildásio acrescenta:

A arte não tem nenhum compromisso com o real. Contudo, uma religião não existe nem se nutre do real. Está estruturada em uma teia simbólica que só os seus iniciados sabem interpretar. A um leigo a quem se explicasse a comunhão na missa, a depender

(9) citado por Juana Elbein, 1993, p.49.

da linguagem, poderia parecer que o Cristianismo é uma religião de antropófagos que devora o corpo de um judeu num sacrifício litúrgico... (10)

Todo e qualquer olhar atento pressupõe um recorte no campo de visão, um foco capaz de delinear um corpus que, segundo Roland Barthes, deve ser o mais homogêneo possível (11). Por isso, embora seja do conhecimento de todos que os rituais de Candomblé englobam várias nações como Angola, Ketu, Congo, Jejê, Ijexá, meu campo de abordagem se restringe ao Candomblé de Ketu, originário da Nigéria. Faço, no entanto, algumas referências ao Jejê, cuja identificação geográfica é o Daomé, já que foram mencionadas nos depoimentos dos informantes consultados.

Consciente da complexidade que envolve o estudo de um orixá, procurei articular os dados coletados de depoimentos de informantes e convenço-me, a cada passo, ~~da imensidão de signos e do mundo mágico que envolve o~~ OBALUAYÊ: uma trilha repleta de mistérios a que se refere o Prof. Agenor ao interpretar o traje coberto de palhas usado por Omolu: *“na verdade, ele se cobre porque desvendar sua máscara seria o mesmo que desvendar o mistério da morte.”*

Falta-me o olhar do iniciado, mas resta-me o olhar do simpatizante, do pesquisador. Estou ciente da responsabilidade e da contribuição que este estudo pode prestar à perpetuação da riqueza, da complexidade e polivalência que envolve a indumentária nos cultos africanos. Há ainda muitas distorções e preconceitos. Muitos estudiosos e participantes dos cultos folclorizam e reforçam traços acidentais, tornando-os essenciais. E, com isso, muito há ainda a registrar, para que se possa estabelecer critérios de representação dos orixás, através da sua vestimenta. Ildásio Tavares orienta para a questão primordialmente necessária aos interessados em estudar tal manifestação religiosa:

(10) Tavares, Ildásio. *Jornal Tribuna da Bahia*. 16 de outubro de 1990; p.5; cad. Cultura.

(11) Roland Barthes. *Elementos de semiologia*. p. 105

...tenham uma verdadeira humildade intelectual e não se arroguem a grandes entendedores de Candomblé e de Bahia, para não fazer como na minissérie da Rede Manchete de TV, “Mãe de Santo”, que distorce, confundiu e profanou a religião negra da Bahia, com a linguagem do Cartão Postal, do clichê e de uma breguice intolerável (...) que bota os orixás para falar pomposamente com empostação de atores (...).

No capítulo nº V da presente dissertação farei referências às questões ligadas a história e o desenvolvimento do Candomblé de Ketu na Bahia e no Rio de Janeiro. Foram objeto de análise e estão relacionadas com o terreiro e a afirmação da identidade do africano no espaço social brasileiro.

O desenvolvimento do espaço do terreiro - Casa do Santo - na Bahia e depois no Rio de Janeiro serviu de suporte para a afirmação do negro que saiu parcialmente da clandestinidade, fugindo da repressão política e policial. O negro se associou em rituais litúrgicos e se firmou nos espaços sociais já institucionalizados pelo elemento europeu, fazendo valer sua ideologia, suas crenças, seus orixás.

No Rio de Janeiro, essas associações coincidiram com o movimento de modernização da metrópole, a reforma de ensino, da arquitetura, das concepções importadas da Europa. Período de grande ebulição, ponto alto de culturalização da sociedade do século XX, momento em que se estabeleceram as bases do Candomblé de Ketu vindo da Bahia. Uma série de fatos históricos, processos e mecanismos de expansão de discursos serão levantados no referido capítulo.

A cultura do Candomblé engloba uma complexidade de valores, símbolos e associações, revelando todo o seu pluriculturalismo. Esse dado foi decisivo em minha opção por uma metodologia também plural, interdisciplinar em que ecoam elementos da semiologia, da antropologia, da sociologia e da crítica da cultura. Essa perspectiva polissêmica me pareceu fundamental, indispensável para a compreensão da singularidade dos ritos e da relação do negro com o social e

suas divindades. Outro fato importante foi o desenvolvimento da pesquisa de campo, que se processou ao longo dos dois últimos anos com participação assídua nas festas, encontros e rituais do ILÊ FI ORO SAKAPATA.

Com relação ao título do trabalho “ATOTÔ OBALUAYÊ AJUBERU”, cabe uma explicação: significa em síntese, uma saudação ao orixá e um pedido de “licença” por estar chegando, por estar invadindo o espaço sagrado de Obaluayê. E esta tem sido a postura do pesquisador, que diante do universo de códigos cifrados que se me apresentaram, “peço licença por estar chegando”.

Apresento ainda um “Léxico” dos termos citados no corpo da dissertação. Este glossário é resultado das pesquisas no Dicionário YORUBÁ (NAGÔ) PORTUGUÊS da sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-brasileira e no Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros, de Olga Gudolle Cacciatore. Colhi algumas definições no pequeno glossário do livro de Mãe Stella, Meu Tempo é Agora.



*OBALUAYÊ, terreiro de
Joaquim Motta - festa do Olubajé - 1994*

II - Considerações sobre a arte de vestir o Santo

As tradições de um terreiro fazem a sua história. Essas tradições, entre as quais a da maneira de vestir os orixás devem ser seguidas à risca, pelos integrantes de uma casa de santo. Muitos critérios são respeitados no tocante à indumentária e à maneira de usar os paramentos. Existem regras e preceitos que regem o ato de vestir e especial cuidado com os trajes dos integrantes nos rituais sagrados. O nível de conhecimento religioso, de iniciação, também pode ser medido através da maneira de vestir.

As transformações ocorridas na maneira de vestir os santos estão relacionadas a questões estabelecidas pela cultura. A existência de uma produção industrial e da comercialização das coisas do santo, incita os cultuadores a vestir os santos com novos tecidos ou materiais estranhos à tradição do orixá.

A tradição do Candomblé atravessou alguns séculos e tem em suas raízes africanas um elo de afirmação de sua identidade, ainda que já tenha sofrido várias influências e algumas transformações. Com relação à indumentária, que é aqui objeto de estudo, muitos dados foram observados. Ogum Jobi diz:

...O Candomblé sofreu inúmeras alterações, teve que se adaptar a questões climáticas, sociais, culturais. Essas coisas fizeram com que algumas coisas mudassem. Então, eu acho que os próprios Orixás entendem e não nos exigem que a coisa seja tão autêntica como poderia ser (...).

Essas roupas que você vê numa roda de Candomblé, vê as baianas engomadas. Nós sabemos que na África não era assim tão armada. Isto é uma influência européia, já que nós somos frutos da mistura com os europeus. Os negros africanos tinham uma tendência à vaidade, acolheram as anáguas que não usavam na terra de origem. (Anexo nº III)

Ildásio Tavares é mais categórico e afirma que o Negro passou por uma série de pressões e absorveu valores, abandonou outros e muitos traços foram apagados, distorcidos ou deturpados. Ildásio diz que o Africano passou por uma “lavagem cultural” em que:

...sucessivas culturas hegemônicas o foram desenraizando até que sua religião e sua visão de mundo autóctone tornaram-se minoritárias. Veja-se o Candomblé é das religiões brasileiras que mais crescem. Na África, ela tende a desaparecer. Há pouco passei uma temporada em Lisboa e constatei que o Africano de Língua Portuguesa busca avidamente o modelo europeu, aceitou plenamente os conceitos europeus do que seja civilização, ou seja, olha-se afinal como inferior: a partir dos preconceitos europeizantes.

Ildásio está muito preocupado com a questão do colonialismo que ainda impera na relação da cultura negra em confronto com as culturas européias, que leva o primeiro a desprezar sua tradição e abraçar as “culturas alienígenas”, mas que desconhece o movimento negro no Brasil, que busca como única alternativa para a perpetuação de sua identidade cultural, “uma canonização indiscriminada de tudo quanto é africano”. Ildásio acrescenta:

...A religião muçulmana é a capa abençoadamente protetora da expansão do povo árabe no mundo, principalmente na África, para onde logo se espalharam e controlam as rotas comerciais, inclusive de escravos (...). Islão é uma religião tão colonialista quanto o Cristianismo. Desfigura o africano culturalmente, desvinculando-o de seus seculares ritos religiosos que o ligam tão fortemente a sua terra. Desprovidos desta ligação com a terra, pior que isso, ensinados a desprezar sua ligação com a terra, seus rios, seus ares, seus mares; o povo africano tornou-se presa mais fácil do invasor árabe e europeu. Tinham o culto dos orixás, seu universo rico e pulsante em grande grau de complexidade. E

que lhe deram de volta? Nada. Tristeza e desolação (...). Arrasaram o povo africano submetendo-o a ferro e fogo ou por uma conversão que os fazia menos africanos pela fé, porém mais poderosos politicamente porque, aliados de um povo mais forte, cuja religião, obviamente, era mais eficiente. (12)

É preciso muita reflexão, esta é a lição dos tempos. Deixar os registros dessa cultura que no Brasil ainda sobrevive. O povo mestiço do Brasil ainda pode dar uma lição, uma contribuição aos africanos, já que a cultura da “Mãe África” preserva seus mistérios, suas crenças, convivendo com ritos, símbolos, signos, sons de atabaques, comidas, orixás, inquices, voduns, encantamentos etc. em solo brasileiro.

Mãe Stella, consciente do poder de expansão e desenvolvimento da cultura, defende a idéia de que “Religião é cultura” e não poderá permanecer estática ou confinada no terreiro, mas faz-se necessário o registro, a participação em debates, conferências e qualquer tipo de movimentos que “sacudam” os filhos de santos, os povos de Candomblé. Mãe Stella tem consciência de que somente a tradição oral tem se revelado insuficiente para manter a tradição viva. Faz-se necessário o registro e a difusão desses estudos. Os “OLÓRIXÀ” têm que se alfabetizar, precisam estudar, para que não passem pelo dissabor de descerrar o manto de sua própria sentença, ver sucumbir sua cultura e identidade.

Abordado sobre a maneira de vestir e questionado porque os filhos de Santo não se cobriam como os africanos, enrolando-se em panos vivamente coloridos, Jobi respondeu que *“se vivêssemos como na África, teríamos que formar aldeias, ir para a beira de um lago e fazer uma infinidade de outras coisas.”*

Quanto às fibras e os tecidos utilizados nos paramentos, nos trajes dos orixás, Jobi destacou as fibras naturais e os tecidos mais rústicos, que eram trabalhados, tingidos ou bordados artesanalmente e eram de uso geral e obrigatório nos rituais antigos. Ele fala:

(12) Tavares, Ildásio. Tribuna da Bahia, 11/12/1990; p.5



Africanas paramentadas para o culto de IBEJI - foto de Thompson, R. pág. 254



*Africanas - Ethiopia
Foto de Carol Beckwith, the
Museum for African Art.*

Você sabia que nos Candomblés só se vestiam de aninhagem, chitão, chitinha, morim, pano de saco... e essas coisas mais simples? Você não faz idéia de como era bonito. Eu tive a oportunidade de conhecer esse tipo de Candomblé. Existe coisa mais bonita que os nossos estampados, que caracterizam o nosso clima tropical?

Eu estou preocupadíssimo com essa questão da roupa. Por exemplo, eu ainda uso alguma coisa de lamê para OSUM, IANSÃ, IEMANJÁ, mas de uma forma muito discreta, de uma forma muito amena. Agora, você chega em outro terreiro e vê um orixá todo vestido de dourado.

O trabalho de Jobi e dos adeptos do Candomblé do AXÉ OPÔ AFONJÁ é de resgate e valorização dos materiais mais simples, de utilização das cores naturais, tropicais por excelência. Essas cores caracterizam a cultura negra e além disso, mantem a tradição de elaboração minuciosa de seus adornos e vestimentas.

Presenciei o uso de lamês ou tecidos sintéticos muito restrito aos detalhes das vestimentas. O próprio Jobi faz referência à necessidade de se representar o elemento ouro, através desses materiais sintéticos, sendo que deve haver um equilíbrio e economia no uso desses elementos. Acrescenta Jobi:

As africanas trabalhavam em troca do ouro, até mesmo as do campo vendiam seus produtos em troca do ouro. As antigas Iyalorixás usavam muitos dos IDÉS em ouro. Hoje a gente usa de ferro ou latão. Minha avó "Mãe Aninha", inclusive, tinha muito ouro...

É claro que o Candomblé se misturou e hoje é uma outra coisa. Nós, inclusive, não só na minha casa, mas na casa de meu pai Joaquim e em muitas outras casas que antes estavam se perdendo em determinado tipo de roupa, mais rebuscado com paetês... etc. Você vê muitas roupas parecidas com roupa de



Indumentária de Ogum Jobi, confeccionada em linhão, palha e aplicação manual de estampa africana.

camaval, mas verá também muitas roupas trabalhadas em búzios, palhas. As pessoas estão voltando às origens, preocupadas em colocar madeira trabalhada, dormentes, cortiça...etc.

Eu nunca vesti Obaluayê, Oxossi, Ogum, com coisas brilhantes dentro de minha casa, porque são santos ligados à terra, às folhas, são santos ligados às forças mais expressivas da natureza. A beleza do Candomblé está em você elaborar as coisas.

As preocupações de Jobi transcendem à preocupação em manter as tradições da indumentária dos orixás. Ele desenvolve um trabalho de criação de roupas com características africanas, em uma confecção de sua propriedade, que se chama *By African Rio*. Jobi desenvolve uma coleção de roupas para filhos e filhas de santo. Seu objetivo é manter um padrão em relação à indumentária dos freqüentadores de cultos africanos. Com cortes e desenhos que demonstram uma influência africana, das vestimentas mais tradicionais do Candomblé, busca despertar uma consciência “de se vestir bem”, nos cultos, inclusive em quem assiste. Jobi fica indignado, por exemplo, quando uma pessoa chega em sua casa usando “jeans ou mini-saia”, para assistir a um culto ou festa. É importante que o traje sirva, não só para “chegar” ao terreiro ou para participar do culto, por uma eventualidade qualquer. Suas roupas são compostas de “camisus”, túnicas e batas sobrepostas. O resultado do trabalho proposto por Ogum Jobi foi apresentado no “I Encontro Internacional Afro-Oriental - Umbandista”, ocorrido nos dias 5 (cinco) e 6 (seis) de novembro de 1994, na Quadra do G.R.E.S. Tradição.

A indumentária do Candomblé não está associada, ou pelo menos não deveria estar, ao poder econômico do filho de santo, mas ao seu trabalho minucioso, laborioso de construção a partir dos materiais, dos elementos da natureza, mas simples, bonita e criativa. Muitos associam o ato de vestir o santo como uma demonstração da vaidade de seus filhos, mas aqui a vaidade não deve ser entendida como a compra de um tecido caro, e sim com a arte de bordar,

sobrepôr materiais. Deve-se perceber que o filho sentou dias e dias em dedicação ao orixá. A arte de confecção da indumentária passa a ser uma forma de estímulo de energia positiva e de integração com a força do axé.

Alguns afirmam que a indumentária do Candomblé está se aproximando das fantasias das Escolas de Samba. Jobi e Joaquim Motta são completamente avessos a essa idéia, pois foi o carnaval que se apropriou da indumentária do Candomblé. Jobi esclarece que:

A Escola de Samba surgiu depois, mas as coisas se inverteram. Há no Candomblé uma influência européia também em uma espécie de bordado - o Rechilyer - muito tradicional no Candomblé, só eles usam atualmente. É difícil você encontrar uma pessoa usando na rua. Só que no Candomblé é muito conservado, valorizado dentro da Casa de Santo...

O bordado “Rechilyer”, de origem francesa é feito a mão, é um trabalho minucioso, delicado e leve. Há uma influência européia no uso desta técnica, mas ele já se tornou tradicional no Candomblé. Atualmente a sua utilização, a arte de criação e execução vem sendo desenvolvidas, mas antigamente já era difundida entre as escravas, na “Casa Grande”. Ildásio Tavares ressalta que essa atividade era a principal geradora de renda das mães antigas, pois, após a Abolição, essas senhoras detinham o conhecimento e a prática de tal bordado e a valorização do rechilyer levava as “escravas de ganho” ao trabalho de bordado e costura para as senhoras da sociedade. Elas trabalhavam na casa de suas “patroas”, levavam seus filhos que se alimentavam no local e não oneravam o salário, o “ganho” dessas escravas. Daí elas se tornaram muito poderosas, juntavam capital, armazenavam recursos e algumas começaram a comprar terras, arrendar sítios e terrenos. Ildásio dá exemplo disso com Mariazinha da Conceição, que arrendou o terreno do Gantois ou uma outra senhora (citada em Meu Tempo é Agora, de Mãe Stella como DONÉ RUNHÓ) que amealhou recursos e comprou toda a região do BOGUN que deu o nome ao Candomblé e ao terreiro. Ildásio ainda esclarece que este termo BOGUN é uma corruptela de



"Olubajé" terreiro de Joaquim Motta. Detalhe da bata em primeiro plano - bordado Rechilyer

“vodun”, que no Jejê, quer dizer orixá. Mãe Aninha, também, arrendou o terreno onde fundou o AXÉ OPÔ AFONJÁ, quando saiu da Casa Branca, por causa de uma dissensão religiosa.

Algumas casas antigas classificam a sua ordem hierárquica pelo acréscimo de um elemento na barra das saias, uma espécie de aviamento - “cianinha”, fita em zigue-zague, estreita. Esse elemento é colocado em número de anos que a filha de santo possui dentro do terreiro. Com relação a esse hábito diz Jobi:

Havia uma tradição, por exemplo, nos Candomblés antigos, que era o uso da cianinha para representar os anos de iniciada que a IYAWÔ possuía. Quando você chegava em uma Roda de Candomblé, quantos anos de santo tinham as pessoas, tantas voltas de cianinha havia na saia. Então pessoas com 30 ou 40 anos de santo possuíam 30 ou 40 voltas de cianinhas na saia. Quando você via uma volta de cianinha, era um ano de santo. Isto era muito bonito, porque a hierarquia é um fato importante dentro do Candomblé.

Joaquim Motta defende a tese de que a bata e o vestido das baianas sofreu a influência de um estilo europeu, do final do século passado. As grandes batas da indumentária francesa foram adaptadas para as batas fúnebres, batas de gala, que traziam diferenças e características específicas. Havia, por exemplo, uma bata em xadrez preto e branco e a bata de missa, que possuía um comprimento maior, com mangas que também variavam de comprimento.

Mãe Stella faz uma lista de preceitos relacionados ao comportamento do filho de Santo e das tradições ligadas à indumentária. Relaciono algumas colocações de Mãe Stella e, em anexo, seguem ilustrações das variadas maneiras de usar o pano da costa:

- Os homens, quando participam em rituais ou nas dependências do “AXÉ...”, usam “roupa de razão”, uma calça amarrada com cordão, espécie do

modelo pijama e camisa de mangas curtas, o tecido é o morim;

- Não devem vestir bermudas ou short, especialmente se transitam em ambiente sagrado;

- A camisa de “Ração” é sempre a mais indicada para “IYAWÔ” ou “ABIYAN”, caso use bata, esta tem que ser curta. Somente o EGBÓN pode usá-la mais longa, nos moldes africanos;

- Os filhos de santo podem usar roupas coloridas, dependendo da ocasião e da correspondência com o orixá;

- Filhos de santo após três anos de obrigação podem usar chinelos;

- Uma ABIYAN usa poucas anáguas. Suas saias e pano de costa também devem ser de tecido simples, como o morim ou algodãozinho. O “camisu” deve ser simples, segundo modelo tradicional, com rendinhas na barra e mangas (opcional);

- O “OJÁ” deve ser amarrado de maneira uniforme, tanto para “AYABA” como para a “ABÒRIXÁ OKUNRIN”. O laço do peito pode ser mais aberto para as “AYABA”, mais gracioso. Será mais discreto, em forma de gravata para as “OKUNRIN”; (ver desenho no anexo I).

- As “ABIYAN” andam descalças, de cabeça baixa, que designa a condição de pré-iniciadas;

- As “AYABA” usam anágua com mais roda que as “OLÒRIXÁ OKURIN”. Os “camisus” devem ser engomados;

- Somente às “OLÒRIXÁ OKURIN”, em qualquer hipótese, independentemente de tempo de iniciação e hierarquia, é permitido o uso de fios de conta atravessados;

- As “AYABA” podem usar brincos, argolas, como símbolo de feminilidade. Isto não é permitido às demais, exceto as filhas de Oxalá, Xangô, Logunedé e Oxumarê. Os brincos desta podem conter búzios. No entanto, os brincos devem ser discretos, em harmonia com a ocasião e os trajes rituais. A preferência é por modelo de argola, tradicional ao longo de muitas gerações, chamado de “argolas de saia”;

- As “AYABA” filhas de Oxalá e Logunedé usam pulseiras e anéis. As de Oxumarê usam braceletes de búzios;

- O torso da “OLÒRIXÁ OBINRIN” é arrumado com as pontas para fora, à

mostra, que denota um certo charme;

- As “EGBÓN” têm direito ao uso da bata sobre o “camisu”, substituindo, assim, o laço no pano da costa. Elas se destacam das demais pela bata, símbolo da maioria religiosa. A determinação do uso das batas no término de suas obrigações foi feita por Mãe Aninha. As “ADOSU” maiores devem respeitar e manter as tradições do “AXÉ...”. Algumas senhoras ainda desrespeitam, talvez por ignorarem, a ordem da fundadora do “AXÉ...”, e circulam pelo terreiro de “camisu”, sem pano da costa. Este fato foi comprovado por Mãe Stella quando de minha visita ao “AXÉ...”

- Alguns terreiros são mais rigorosos e o uso da bata é reservado às altas autoridades do “EGBÉ”. As filhas de santos comuns vão ao barracão descalças em dia de festa, vestindo “camisu”, pano da costa, laços e saia sem anáguas, de morim ou de tecido simples, como o algodão ou chitinha;

- No caso das “EGBON”, o pano da costa deve ser colocado na cintura ~~elegantemente~~ ou sobre o peito, ~~já~~ jamais deve ser enrolado ou torcido, ~~feito uma~~ faixa ou “OJÁ”, na cintura. O uso da bata dispensa o laço. (desenho em anexo)

- Uma iniciada deve saber usar o pano da costa, pois este é uma peça do vestuário muito importante. Outro fato relevante é quanto à estampa e cor do tecido. São adequadas as estampas em listras e quadros, que lembram as formas presentes na indumentária nigeriana. Quando feitos de tecido liso, devem ser de cores claras: branco, bege, rosa ou azul claros. Nunca devem ser de cores quentes, berrantes, de seda ou estampados vivos, que causaria “risos” entre as iniciadas mais antigas.

- Pano da costa na cintura ou no peito, é demonstração de trabalho, assim usados no barracão, quando em função religiosa. Caso contrário, no dia-a-dia do terreiro pode ser “jogado” sobre o ombro direito e se mantém esticado ao longo do tronco. Não se “dança” sem esta peça da indumentária. Mesmo fora do trabalho, para visita ou passeio o seu uso é indispensável. Em casas tradicionais quando uma iniciada chega sem o pano da costa, é comum a proprietária do “AXÉ...” emprestar um pano da costa à visitante, que, em sinal de educação ou respeito, coloca-o sobre o ombro direito ou, se entrar na roda, usa-o de maneira adequada à sua posição dentro da hierarquia do Candomblé;



- O pano da costa é a peça de maior significado histórico dentro do ~~vestuário africano, em conjunto com o torso. O uso de saia, “camisu” ou bata e~~ pano da costa são indispensáveis dentro do “AXÉ...” A maneira de amarrar, colocar ou “enrolar” o pano varia de acordo com a situação, o ritual desenvolvido ou a posição hierárquica;

- A saia, o “camisu” e as anáguas são heranças européias do século passado, e ao longo dos anos, ~~sofreram algumas variações;~~

- “IYÁWÔ” não usa o pano na cintura, mas sim enrolado no peito. O laço é reservado para o barracão e para as que estão de obrigação. Especialmente nesta situação o laço sobre o pano da costa é indispensável;

- Entre as “EGBON” é indispensável o uso do “camisu” sob a bata. Esta, ~~nunca deve estar em cima da pele, diretamente;~~

- A “OLÒRIXÁ” tem de usar uma anágua mole, sem goma, sob a saia, para compor o ~~traje tradicional. É intolerável que as “EGBÒN ÀGBA” omitam o uso desse ornamento;~~

- Mãe Aninha determinou o uso do torso, denominado “OJÁ” de cabeça, como complemento das vestes religiosas, que deve ser usado no barracão e em rituais, especialmente no “AXEXÊ”;

- Existem pesquisas sobre o uso do “OJÁ” e a “OLORISÁ” não deve usar da maneira que achar melhor. Há uma tradição de se cobrir o cabelo, seja ele crespo, liso ou encaracolado. Há muitas ~~maneiras elaboradas ou rebuscadas de~~ arrumação do “OJÁ”, mas estas devem estar restritas à situações externas ao “AXÉ...”

- “OJÁ DE IYÁWÔ” deve ser mais discreto. Nas “IYABA” o torso pode ter as pontas para cima espécie de “orelhas” ou “borboletas” laterais. As “EGBÓN” podem amarrá-los com maior elegância e realce, sendo-lhes permitido, inclusive, deixar aparecer parte do cabelo ou “coque” na parte superior da cabeça;

- “OJÁ” não cobre a testa, nunca;

- ~~As saias de todo o grupo devem ter um comprimento que cubra os~~ tornozelos. É deselegante o uso de saias curtas ou no meio da perna, principalmente se deixarem aparecer as anáguas engomadas.

Há uma passagem da entrevista de Joaquim Motta em que ele diz que Mãe Aninha tinha um cuidado especial com as vestimentas das filhas do “AXÉ...”. As

roupas eram conferidas pelas mais velhas. Quem estivesse com as anáguas mal passadas, sem roda ou deselegantes não podia participar das festas. A vestimenta poderia ser de chita ou de morim, mas deveria estar bem passada, engomada e limpa. Mãe Aninha acrescentava que “pelo jeito do barracão se via o jeito do terreiro”.

Quanto à cultura material, chamou-me a atenção a variedade de tecidos e fibras que serviam à confecção dos trajes e paramentos. Este é um campo de atuação em que se tem um contato diário, o que facilitou a decodificação de elementos e permitiu uma relação e classificação das matérias empregadas. É possível separar vários tipos de tecidos: algodão, cetim, mousseline, organdi, shantung, adamascado, etc., a partir de suas definições e características.

Os tecidos planos são obtidos pelo entrelaçamento de dois conjuntos de fios em ângulos de noventa graus. Um conjunto desses fios corre no sentido longitudinal (comprimento) e é conhecido como “urdume”, o outro, no sentido transversal (perpendicularmente ao “urdume”, portanto, a largura) e é conhecido como “trama”.

O algodão é o mais importante filamento natural, proveniente da fibra vegetal que envolve a semente da planta algodão. Sua cor normal vai do bege claro ao mais escuro. A primeira referência ao algodão na história data do séc. V a.C., na Grécia. O algodão é, sem dúvida, o tecido mais usado na origem dos ritos.

A facilidade de seu cultivo e os métodos mais tradicionais de tecer reportam seu uso em larga escala há mais de dois mil anos. Simplicidade, humildade, harmonia são conceitos ligados à utilização do algodão. Muitas roupas de hoje são uma ilustração do homem “primitivo” e antigo de várias partes do mundo. Quanto mais alto o estágio de desenvolvimento, maior a tentativa de se desenvolver fibras com características e funções das fibras naturais. Os trajes mais usados são em algodão branco, com aplicações em redes ou bordados. Em alguns ritos, encontra-se o algodão estampado com motivos

florais ou com cercaduras e formas geométricas, ou, ainda com aplicação de búzios, madeira, couro, palha e ferramentas de metais. As propriedades do algodão estão associadas a sua fácil tinturação, à não absorção de calor e a seu baixo custo de fabricação. As roupas do dia-a-dia dos filhos dentro do terreiro remetem a essas características. Entretanto, no que diz respeito ao traje dos orixás, esta fibra vegetal não é comum. A indumentária e seus paramentos são mais sofisticados. A indumentária do Candomblé configura-se como forma de proteção mágica. Uma série de objetos e paramentos servem para intensificar os poderes mágicos do ritual. Ao mesmo tempo que funciona como adorno, representa a natureza de um mundo de mitos, crenças e símbolos, que influencia a criação de uma identidade, através da expressão de maneiras pessoais de pensar e agir.

Quanto às fibras e aos tecidos utilizados nos paramentos, nos trajes dos orixás, Jobi destacou as fibras naturais e os tecidos mais rústicos, que eram trabalhados, tingidos ou bordados artesanalmente e eram de uso geral e obrigatório nos rituais antigos. Ele fala:

Eu tive a oportunidade de conhecer esse tipo de Candomblé. Existe coisa mais bonita que os nossos estampados, que caracterizam o nosso clima tropical? Eu estou preocupadíssimo com essa questão da roupa. Por exemplo, eu ainda uso alguma coisa de lamê para OXUM, IANSÃ, IEMANJÁ, mas de uma forma muito discreta, de uma forma muito amena. Agora, você chega em outro terreiro e vê um orixá todo vestido de dourado. (Ogum Jobi)

O luxo no modo de vestir exibido pelas mulheres negras foi descrito por Debret em Viagens pitorescas ao Brasil:

As negras da Bahia encontram-se misturadas com as vendedoras das ruas. Elas distinguem-se pela sua “toilette” e a sua inteligência; umas vendem tecidos de musselina e xales, outras

menos comerciantes oferecem como novidade doçarias da Bahia, que têm grande êxito... As negras da Bahia reconhecem-se facilmente pelos seus turbantes e pela largura dos seus lenços de seda; quanto ao demais vestuário, ele é composto por uma blusa de musselina bordada, sobre a qual elas colocam uma bata... O valor da blusa e a quantidade das jóias em ouro são os principais objetos de sua coqueteria. (DEBRET, pág. 22)

Pierre Verger alinha uma série de depoimentos que testemunham a elegância do vestuário das mulheres negras no livro *Artigos, Tomo 1*. São relatos colhidos de crônicas da época do Império. A riqueza dos ornamentos, do vestuário vem do período em que elas eram escravas das grandes famílias que tinham acesso às publicações européias. As senhoras da sociedade importavam um modo de vestir que influenciava as negras escravas ou libertas.

Gilberto Freire (13) assinala: *“a variedade de colares feitos de volumosas contas debaixo das rendas da blusa, no cimo do braço esquerdo, um bracelete de ouro, nos pulsos braceletes de bolas de ouro e conchas da costa da África; nas orelhas, brincos de ouro e pingentes de coral”*. (Terres du Sucre, Paris, 1956 p. 265)

(13) citado por Verger, Tomo I, p. 108.



Proposta de indumentária para lansã. Foto colhida no Mercado de madureira, uso de tecidos sintéticos.



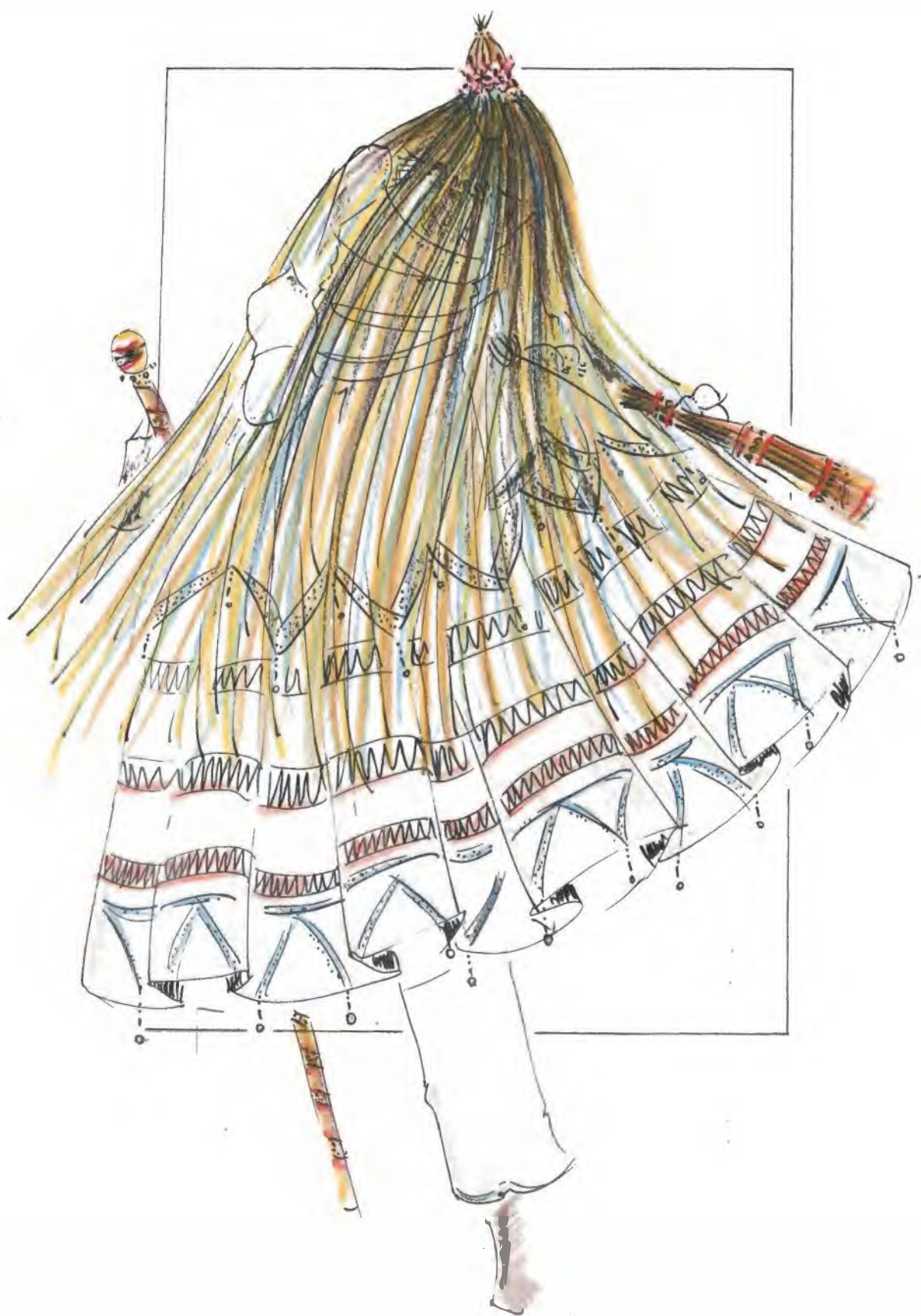
DEBRET, J. Baptiste. Pranchas 20 e 31

III - “ATOTÔ OBALUAYÊ”: A Dança dos Signos - Análise Semiológica

“ O objetivo da pesquisa semiológica é reconstituir o funcionamento dos sistemas de significação diversos da língua”. (R. Barthes) (14)

O interesse central do presente estudo é a análise da indumentária de OBALUAYÊ, numa perspectiva semiológica. Os traços que me interessam como ponto de vista para empreender a pesquisa são a predominância das cores preto, vermelho e branco; a presença do instrumento Xaxará; a constância do uso da palha da costa; do Azê de palha; dos búzios na ornamentação e das cabaças. São esses os elementos da indumentária de OBALUAYÊ que serão analisados no decorrer deste capítulo. São esses os “signos”, usando a terminologia empregada por Peirce, capazes de dar origem a outros signos que sob “certos aspectos” representam alguma coisa para aqueles que usam, cultuam ou participam do culto a OBALUAYÊ. Ampliar o sentido “desses aspectos” permitirá a ampliação do próprio conceito de signo, que em Peirce tem uma relação com o caráter descritivo (e não explicativo) do fenômeno estudado. Desse modo, chegarei a uma leitura especulativa mais abrangente pois ampliarei o conceito de signo, admitindo a definição saussuriana de que o signo é a reunião da dicotomia significante (substância material, forma, regras, expressão) e significado (o conteúdo, a palavra transmite a imagem da coisa e não a coisa). Estarei com este procedimento, reconstituindo o funcionamento do mito - orixá OBALUAYÊ, na medida em que levantarei os sentidos imanentes em sua vestimenta e em seu culto. Para Roland Barthes, o processo que une o significante e o significado produz o signo. Farei o caminho inverso, partindo dos signos presentes no culto a OBALUAYÊ e reeditando um movimento de representações análogas, me utilizando de recortes, correlações, contrastes e contiguidades poderei compor e apreender o mito OBALUAYÊ e com este procedimento, contribuir para a permanência dos cultos e o entendimento de suas funções.

(14) citado por Onofre P. Neto, p.60.



Um primeiro problema se estabelece. Estou diante dos termos OMOLU, OBALUAIÊ ou OBALUAYÊ ou OBALUAIYÊ. Fui buscar resposta nos depoimentos, que seguem: Em Agenor Miranda Rocha encontrei que geralmente se diz *“que OBALUAYÊ é o moço e OMOLU é o velho, mas são apenas dois nomes para uma mesma entidade”*. (Rocha, A.M. p.73)

Joaquim Motta vai além dessa dicotomia velho/novo e diz que por ser um orixá de muito respeito, não se pronuncia diretamente o seu nome, que, *“na realidade não é OMOLU, não é OBALUAYÊ. Em uma região o nome do orixá é ZAKAPATA e em outra região da África é XAPANÃ”*.

Na entrevista de Ildásio Tavares, encontrei uma explicação mais detalhada para a questão da denominação do orixá. Ele esclarece que devido ao mistério que envolve o orixá, algumas restrições são mantidas em segredo, não são divulgadas. O verdadeiro nome você não pode saber, *“está dentro do princípio exotérico do som, onde o verdadeiro som presentifica, não pode ser dito”*. (Ildásio Tavares) Essas denominações encontradas nos livros seriam manifestações diferenciadas de um mesmo orixá, aspectos diferentes que apontam para qualidades distintas. Ildásio explica:

São treze as qualidades... É, mas por essa divisão entende-se os aspectos diferentes do orixá. Um orixá mais velho, mais agressivo, menos agressivo, mais ligado a doença, menos ligado. São aspectos diferenciados de um mesmo santo, orixá. Por exemplo, Ogum tem sete qualidades. Iansã tem nove qualidades, acho que Oxossi também tem sete. Oxum, por exemplo, tem dezesseis qualidades, Oxalá logicamente tem duas Oxalufã e Oxaguiã (ou Oxalaguiã), a forma jovem e a forma velha, a forma estática e a forma dinâmica. Nem OBALUAYÊ, nem OMOLU são nomes, todos são “ORIKI” do mesmo santo, que é uma forma de saudação, de reverência. OMOLU (ou OMULU) quer dizer filho da terra. E OBALUAYÊ é Rei dos espíritos da terra. Em Cuba se chama Babaluaiê, pai dos espíritos da terra... O nome você não

pode saber, está dentro daquele sentido esotérico do som, que ao ser emitido, presentifica, não pode ser dito é o inefável. Se você por exemplo, quiser pronunciar o verdadeiro nome de Xangô, você tem que ter seis OBI na mão direita e seis OBI na mão esquerda e seis OROBÔ na boca, aí você pode mencionar o verdadeiro nome de Xangô. O OROBÔ é a noz de cola, é também característico do culto de Xangô, só entra no culto desse orixá. O OBI já é geral.

Ildásio Tavares acrescenta que com relação a OMOLU são treze qualidades: *“O meu é Jagum, que é um Omolu guerreiro, jovem, menino, por exemplo... daí esse meu temperamento. Há o ZOANI ou AZÔANI, esse é bem Jeje, este veste palha azul. Há o ARAUÊ, o XAPONÃ e o INTOTU”.*

Consciente da complexidade que envolve o estudo de um orixá fiz o cruzamento das informações coletadas pelos informantes e cada vez mais, fui me convencendo da imensidão de signos e do mundo mágico que envolve o orixá. Início com uma citação do Prof. Agenor, que diz respeito ao traje “coberto de palhas” do Omolu, *“na verdade, ele se cobre porque desvendar sua máscara, seria o mesmo que desvendar o mistério da morte” (Rocha, A.M.p.73).* Longe de desvendar os seus mistérios, fiz o levantamento das questões relacionadas aos paramentos e indumentária de OBALUAYÊ, a partir do que me falou Joaquim Motta:

Eu já lhe disse que ele carrega todos os “IDÃ”, todos os micróbios, vamos colocar assim, todas as coisas que trazem a doença... Há inclusive uma cantiga em que mostra os dois lados, o verso e o reverso do orixá... O corpo dele é terra e também é formado disso da terra, além de trazer as coisas que eu lhe disse... a varíola, a febre. Ele tinha deformações... É um orixá que quando era convidado para uma festividade, ou era para servir de chacota ou então, as pessoas se assustavam e não iam para as festas por causa dele. Mas, ele tinha vontade de

participar, ele fazia parte do panteão. Foi quando, realmente, OGUN preparou para ele um AZÊ, que é o nome do Filá de palhas que ele usa...

O Prof. Agenor M. R. observa: *“Omolu venceu a morte, tornou-se o médico dos orixás, chamado ONIXEGUN. O Omolu é considerado o dono da morte e, por consequência, também da vida”.* (Rocha, A.M.p.73)

Roger Bastilde alude à confusão que se estabelece ao se afirmar que cada orixá é múltiplo. Isto estaria ligado à multiplicidade de nações. Em cada uma, coexiste um número variado de tribos, que estabeleceu denominações e categorias diferenciadas para a manifestação dessas forças. A complexidade de determinada denominação e a invalidade de muitas outras está na questão dos dialetos existentes e na transmissão oral desses conhecimentos, ao princípio esotérico do som mencionado por Ildásio Tavares e que será analisado no capítulo IV.

Ildásio associou as qualidades dos orixás ao princípio dinâmico que rege cada força, que se concentra no espectro, como forma de energia. É semelhante ao princípio de Yang e Yin (terra e céu). Nanã por exemplo, seria o orixá mais Yin. Ela personifica a própria morte, e por isto ela é saudada. A denominação de Nanã no AXEXÊ está associada à IKU, que é a morte em Yorubá. E Oxalá é o princípio masculino, a força mais concentrada, mais poderosa - Yang. Dentro deste raciocínio, Ildásio conclui dizendo que *“Omolu é na realidade um super EGUN”* e que *“ele é o somatório dos ancestrais”*.

Ogum Jobi, ao se referir ao OBALUAYÊ, salientou que todos têm um carinho especial e muito respeito por Omolu, porque no Candomblé, o Orixá se expressa de uma maneira energética, associado a uma função da natureza ou a uma função social. No caso de OBALUAYÊ, “todos” os rituais da “Casa de Santo” passam obrigatoriamente pela “Casa de OBALUAYÊ”, já que *“ele é o dono de nossa saúde, de nossa vida. É o orixá que detem a capacidade de encaminhar os espíritos, por isso a tradução de seu nome seria “Rei da terra, da*

vida”. Oba é Rei e a “terra”, a “vida” é a nossa passagem. Obaluayê é detentor desse direito...”

Joaquim Motta diz que quando menciona “OMOLU” refere-se a “filho da terra” e OBA-OLU-AYÊ, é “Rei da terra da vida” e a vida implica em prosseguimento após a morte. OBALUAYÊ seria encarregado de trazer, de conduzir os espíritos para o ventre que os gerou e encaminhá-los dali para o que Joaquim denominou de “nirvana”, para uma outra “terra”. Nos princípios que os Orixás encerram estariam contidas as “sabedorias”, que serão motivos de análise neste trabalho. Conta-se, inclusive, que o nome deste orixá não deve ser pronunciado à noite, em sinal de respeito. Há muita coisa passível de ser estudada e decodificada, desvendando mistérios, abrindo portas, deixando mais clara a relação dos homens com os orixás.

Com relação à indumentária de OBALUAYÊ, o relato de Pierre Veger me parece o mais próximo dos cultos africanos, que não são praticados da mesma forma aqui no Brasil. O autor relata uma cerimônia para OBALUAYÊ em Ifanhim, e descreve que um *“elégun, possuído pelo deus, tem o corpo todo salpicado; dos pés a cabeça, com pó vermelho, OSÙN (Ossum). Ele está envolto num grande pano vermelho, bordado de búzios, que cobre sua cabeça e esconde a metade de seu corpo (...) ao lado da panela de barro, duas lanças de madeira esculpida e colorida, os OKO de OBALUAYÊ”*.

No capítulo que trata do Candomblé no Novo Mundo, Pierre Verger descreve a indumentária de OBALUAYÊ, no Candomblé da Bahia, dizendo que as pessoas ligadas a este orixá, usam dois tipos de colares: um chamado Lagidibé, ou laguidiba que é composto de pequenos discos pretos de chifre de búfalo, fiados ou um colar de contas marrons com listras pretas. Os seus IYAWÔS vestem-se de palha da costa. A cabeça é coberta por um filá de palha, que recobre o rosto e parte do corpo, em cuja parte inferior aparece uma roupa de renda, e nas mãos um xaxará, espécie de ferramenta composta de nervuras de folhas de palmeira, de mariuô ou dendê, decorada com búzios, contas e pequenas cabaças que supõe-se contêm remédios. Os atabaques tocam um



ritmo particular chamado OPANIJÉ, que em iorubá quer dizer *“ele mata qualquer um e o come”*. (Verger, p.216)

Pierre Verger prossegue falando da festa anual de oferendas “OLUBAJÉ”, quando são apresentados os pratos de ABEREM, milho cozido enrolado em folhas de bananeiras, carne de bode, galos e pipocas. E acrescenta que às pessoas ligadas a este orixá são proibidos os alimentos como: *“com carne de carneiro, peixe de água doce de pele lisa, caranguejos, banana-prata, jacas, melões, abóboras e frutos de plantas trepadeiras”*. (Verger, p.216)

A presença desses elementos descritos por Pierre Verger motivou as minhas perguntas durante a entrevista com Joaquim Motta. Ele permitiu que fossem fotografadas as roupas de OBALUAYÊ, fora dos rituais ou cerimônias, mas não fez muitos comentários sobre a variação das cores na indumentária, nos bordados e apliques dos trajes apresentados. Respeitei tal procedimento e insisti nas perguntas relacionadas à palha da costa, aos búzios e às cores já mencionadas por Pierre Verger e por outros autores consultados. Particularmente, as roupas apresentadas por Joaquim (e que estão em catálogo de fotos e desenhos anexos) faziam uso em abundância de estopa, tecidos crus; popeline estampada ou tingida de azul, vermelho, branco; preto e em sua maioria palha ou estopa - aninhagem desfiada. Parti, então para decifrar os códigos apresentados.

~~Em primeiro lugar, Joaquim falou-me da importância da cabaça na~~ indumentária de OBALUAYÊ, e em especial nos cultos afro-brasileiros. Ele está desenvolvendo um estudo da cabaça nestes rituais e comprova que ela é um material que tem várias finalidades e funções. Para Joaquim, a cabaça pode representar o “Aye” e o “Orum”, ou seja, o céu e a terra.

OBALUAYÊ é considerado o “Senhor das cabaças”, já que as cabaças contêm os grandes “axés”, os grandes mistérios, as grandes poções mágicas. Assim, por silogismo, chego ao título de “senhor dos mistérios”, com o qual alguns autores denominam OBALUAYÊ. Em sua indumentária, a presença da



"Cabaças"

cabaça pode ser “lida” como a existência de “poções” possíveis para aplacar as doenças, combater as epidemias.

No Dicionário de Símbolos, a cabaça está associada à noção de espaço, de extensão. Ela é a imagem que *“simboliza o corpo do homem e do mundo em seu conjunto”*. Esta definição reforça a idéia defendida pelos entrevistados, no que diz respeito aos princípios da cabaça de encerrar mistérios, mas que comporta um todo único, universal, no sentido de totalidade absoluta e permanente de vida. Outra leitura aponta para a relação feminina e de reprodução que a cabaça também referencia. A cabaça é vista como símbolo de útero, do princípio feminino de vida. Creio, portanto, que é pertinente agrupar estes conceitos em um mesmo campo simbólico: universo, mistério, vida, útero, corpo do homem, etc.: signos que apontam para um mesmo campo semântico, relacionado à vida.

O visitante que chega à casa de Joaquim Motta encontra um grande painel pintado à direita da entrada do terreiro com uma oração, um “ORIKI” de OBALUAYÊ que, traduzido diz *“vós que sois o que detém os mistérios das grandes poções”*. Estes versos são retirados da leitura de Ifá e estão relacionados ao poder que OBALUAYÊ detém, que é o “AWO”, no sentido de magia, mistério. As cabaças presentes em sua indumentária apontariam para essa significação. Seriam a materialização simbólica desta sabedoria, deste poder. A forma da cabaça já é em si testemunho de sua semelhança com a terra, com o útero, com o modelo de circularidade que estes encerram. Outro aspecto interessante está no vazio interior que a cabaça possui: um campo aberto para a dissimulação de idéias, conceitos. Sabemos que a criação do mundo teve lugar a partir de um centro. A fundação de qualquer coisa pressupõe a existência de um centro, esta leitura reproduz o ato cosmogônico, a criação do sentido de circularidade das coisas e da própria vida. O ritual de Candomblé também repete esse princípio de circularidade na medida em que suas festas encerram em sua estrutura e significado a criação do mundo que se dá através da repetição continuamente efetuada, ano após ano, de seus gestos, danças, ensinamentos etc. De um modo geral, a história mítica dos orixás e da criação são repassadas

oralmente de geração em geração. Isto tem importância extrema para a compreensão do sentido de circularidade contido nos cultos afro-brasileiros.

Outra presença marcante da indumentária de OBALUAYÊ é o “filá” de palhas da costa que está associado à imagem de proteção, ao princípio de que o orixá teria o corpo coberto de chagas. Ao se apresentar, no decurso das cerimônias, Omolu traz sempre na cabeça o filá, que cobre o seu rosto e protege o seu corpo. Joaquim foi buscar justificativa em uma lenda que diz: *“que ele era um orixá que servia de chacota aos outros ou então as pessoas se assustavam quando iam para alguma festa. Para que ele pudesse participar destas, Ogum preparou para ele um AZÊ, que é o nome do filá, com muito mariuô e cobriu realmente o corpo dele”*.

Há uma cantiga de OBALUAYÊ que diz : *“Owo la bamba, Oji sé owo la bamba”*. A transliteração destes dois versos mostra a função do “Cauri” que, ao mesmo tempo que representava a moeda corrente na África, o dinheiro, aqui, na veste de OBALUAYÊ será metáfora de “olhos” que vêem além da matéria. É através do Cauri que os adivinhos percebem, enxergam os mistérios do mundo. Joaquim Motta faz uma analogia entre o Cauri e os seres humanos. O Cauri seria uma representação da individualização de um ser humano.

Outro elemento da indumentária de Omolu que merece considerações é o xaxará, uma espécie de bastão que o Orixá traz nas mãos feito de vários feixes de palha, enfeitado com búzios, contas e anéis de couro pintado de preto ou vermelho. Este instrumento pode ser interpretado como uma “vassoura” que varre o mundo dos vivos, que varre as epidemias. O seu interior é oco e, segundo Joaquim Motta, o Babalorixá ao construir o xaxará introduz em seu interior o axé. As varetas que compõem o xaxará seriam referência à humanidade, aos indivíduos que estão sob o domínio, comando e proteção de OBALUAYÊ. A palavra xaxará é composta do elemento “xaxá” que significa “pintas de varíola” e da sílaba “ará” que quer dizer “esfregar”, “tirar”.

Com relação às cores presentes na indumentária do OBALUAYÊ mais



*Obaluayê, terreiro de Joaquim Motta, fevereiro de 1996.
O AZÊ e o Xaxará com búzios aplicados.*

uma série de leituras podem ser relacionadas, levando-se em consideração as conotações e simbologia que as cores exercem em nossa cultura e em especial à associação da cor com a transmissão da energia veiculada por elas. No caso de OBALUAYÊ, as cores mais freqüentes são o branco, o preto e o vermelho. Há uma pequena variação dessas cores em função das diversas “qualidades” de Omolu, inclusive o aparecimento do “azul” em uma dessas variações. Essas qualidades não foram apresentadas em suas particularidades. Por isso, pretendo investigá-las mais a fundo no futuro.

A predominância do vermelho e do branco será analisada posteriormente. Segundo ~~Joaquim Motta~~, há ~~uma lenda que justifica a adoção do preto com o~~ sentido de luto. OBALUAYÊ, como já visto, era objeto de pilhéria dos outros, e, em uma passagem, conta-se que disseram a ele que sua mãe Nanã havia morrido e que ele deveria retornar à cidade para os funerais. Resolve, então, vestir negro, mas, ao chegar no local desejado, encontra sua mãe viva. Abatido e, como forma de protesto, decide assumir o luto e manter em sua indumentária um detalhe vermelho - uma faixa ou uma estampa em sinal de represália às brincadeiras maldosas que sofria.

Não cabe aqui investigar a veracidade dessa lenda, mas analisar algumas questões relacionadas com o preto. Partindo do princípio científico de que cor é luz, o preto seria a ausência de luz ou, como o Dicionário de Símbolos apresenta, seria, ao mesmo tempo, a ausência e a soma de todas as cores. No livro Da cor à cor inexistente, Israel Pedrosa afirma que o preto não se configura como cor. Seu aparecimento seria a privação, a ausência de luz. O preto, dentro da teoria dos pigmentos, seria a soma das “cores pigmentos”. Sua relação com a luz é de absorção dos raios luminosos. Por conseguinte, o preto não chega a produzir cor na medida em que reflete o mínimo de raios. Essas definições ajudam a compreender a relação de negação ou síntese de luz que o preto e o branco abarcam. E estabelecem o princípio existente entre as cores e a sua simbologia. Preto e branco servem de suporte para as correlações simbólicas de morte x vida, que são representações análogas às dicotomias já levantadas,

sobre OBALUAYÊ. As correspondências antitéticas fazem parte da natureza primordial dos orixás e dos mitos. Essa dubiedade reforça suas características.

Chevalier ressalta que o preto, ao mesmo tempo em que é símbolo de luto no Ocidente, representa a vida no Egito e na África do Norte. Seria a cor de uma terra onde a fertilidade prospera. Essa associação remete a cor ao princípio da vida. O preto seria a expressão das águas fecundas, profundas que abrigariam o sopro de vida, onde a vida pulsa, latente, interna. Outra imagem é o preto como a grande escuridão da noite e dos mistérios que esta nos reserva: *“o preto reveste o ventre do mundo, onde opera o vermelho do fogo e do sangue, símbolo da força vital”*. (15)

Mais uma vez estou diante do estabelecimento de uma relação que aponta diretamente para as cores presentes na indumentária de OBALUAYÊ e que condicionam automaticamente as leituras especulativas dos símbolos veiculados. O preto e o branco permitem muitas outras considerações.

Além da escuridão, o preto seria o espaço do silêncio, do nada, da morte. O que diretamente se liga à idéia de renovação e ressurreição. Por outro lado, o despojamento do preto, sua neutralidade pode ser vista como renúncia às vaidades do mundo. Isto, quando se consideram os pressupostos da doutrina católica ou do Islã em que os mantos, que proclamam a fé, têm que ser pretos.

Outro fato distante da cultura africana, mas que reforça a idéia contida no uso do preto e similar à função desempenhada por OBALUAYÊ, é a representação na cultura etrusca de um “guardião das almas” com uma túnica negra e com asas avermelhadas.

No Gabão, há a representação de um guardião dos santuários onde são depositados os crânios dos ancestrais, com uma palheta de cor que vai do preto aos reflexos de vermelho. Isto reforça os conceitos elaborados na figura de Omolu como condutor das almas, protetor dos mortos, etc.

(15) Chevalier. Dicionário de Símbolos. p.741.

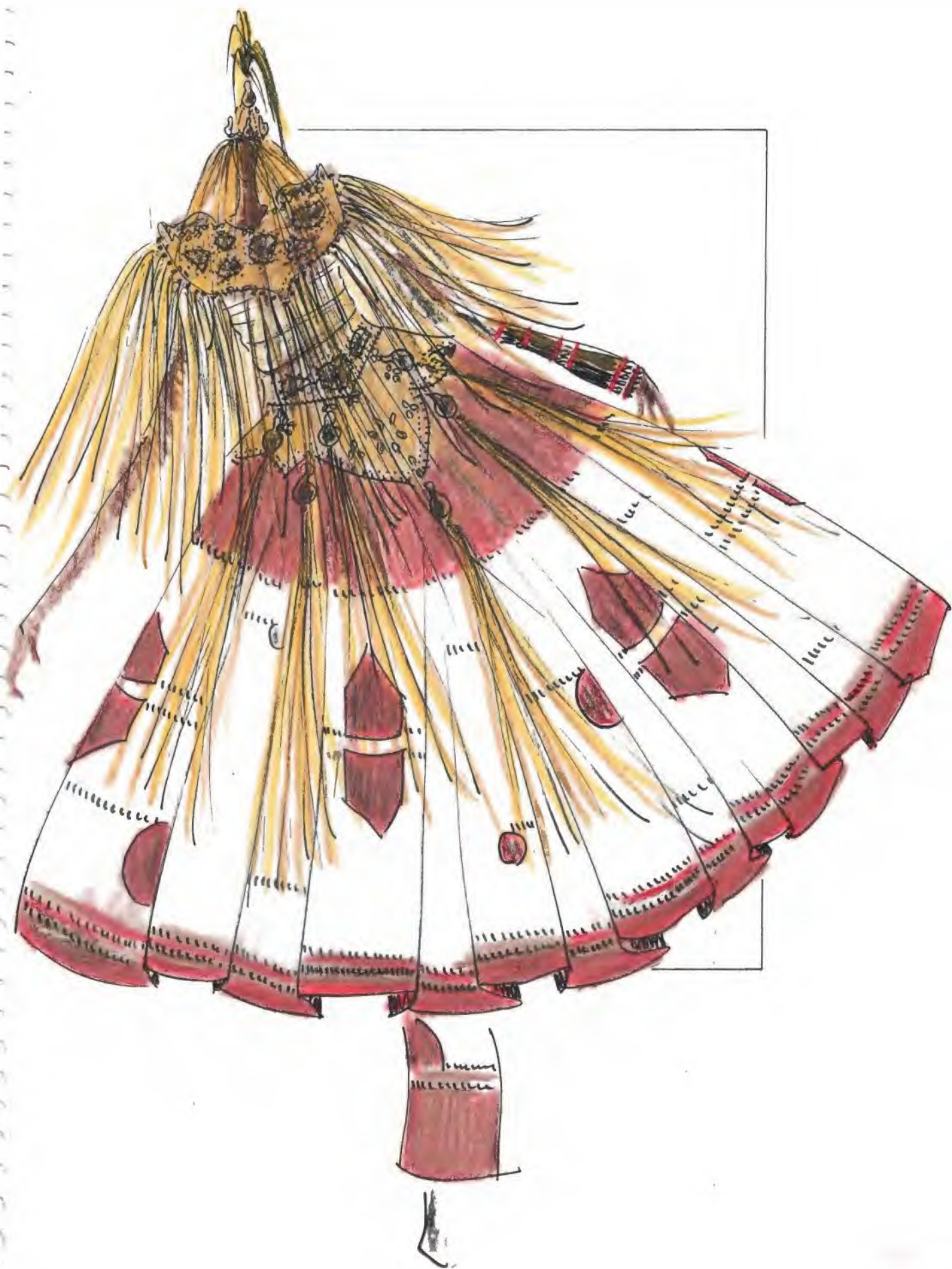
São incidências de um mesmo conceito veiculadas por culturas diametralmente opostas.

O preto está sempre associado ao princípio, à obscuridade da origem em todas as religiões. Este “caos” que evoca o momento da criação e os instintos primitivos do ser humano, do movimento que passa da ignorância ao conhecimento, desse percurso de esclarecimento que é a trajetória da vida. Sair do escuro em direção à clareza de idéias, do saber. Ou penetrar no mistério, no obscuro das idéias. São imagens que evocam o sentido do branco e do preto.

A outra cor presente na indumentária de OBALUAYÊ é o vermelho terracota. Essa tonalidade de vermelho já remete diretamente ao princípio já visto, de terra e vida. Para a simbologia, o vermelho representaria essencialmente o elemento luz, de força, de vitalidade.

Joaquim Motta relaciona o branco e o preto à ligação entre o “AYE” e o “ORUN”. Seria a intermediação entre a realidade e a fantasia, o sopro de vida que o vermelho-sangue presentifica: o princípio dessa força que o vermelho assimila, que é energia, que alerta, que detém. Vermelho, branco e preto estariam interligados não só pela presença na indumentária de OBALUAYÊ, mas porque participam simultaneamente de um mesmo universo semântico, de representações análogas, de significações múltiplas, sempre relacionadas à vida e morte.

O vermelho retirado do barro, da terra é eminentemente sagrado e também condensa a idéia de secreto, de mistério vital, do coração e da interdição aos não-iniciados. O vermelho remete à imagem do ventre, onde morte e vida se transmutam, ambivalência de sentidos, de representações ambíguas que apontam para o interno, interligam conceitos e invertem polaridades. O sangue derramado, sentido de morte, de perda da vida, o sangue que corre nas veias, que impulsiona, que está vivo, que circula. Essas correspondências antecedem o sentido que determinadas cores assumem na indumentária de quem as usa. Assim, ao usar o vermelho, as expressões essenciais são expostas e indica a



passagem, a extensão de um mundo (do real, dos objetos) aos sentidos imanentes expressos que servem para compor o mito.

Os mitos atuam na memória coletiva e funcionam em simbiose com os anseios e aspirações dessa coletividade. Transmitidos ou herdados da cultura africana, transformados ou decodificados pela cultura contemporânea, eles subsistem no imaginário daqueles que veiculam, cultuam ou acreditam. Os mitos cumprem a função primordial de afirmação da identidade cultural de um grupo ou sociedade.

O Candomblé é essencialmente energia, transposição, transmutação e culto. Dessa forma, os elementos veiculados reforçam a materialização dessas energias. Eles reiteram o símbolo, atualizam o seu sentido na medida em que estimulam a apreensão de vários significados - o seu deciframento. Permite, assim, a elaboração de um jogo de correspondências análogas que denotam a multiplicidade de funções veiculadas pelo mito ou símbolo, e, por extensão, pelos orixás.

Já foi dito que os orixás se desdobram em “qualidades” que reforçam determinadas características ou particularidades de sua manifestação. Nesses casos, o orixá receberá um nome específico ou acrescentará ao seu nome original um outro nome. Daí ouvirmos falar em Oxum Apará; Xangô Alafin; Oxum Pandá; Ogun Narué; Ibualama (Oxossi); Otin (Oxossi); Obaluayê; ~~Intoto~~ (qualidades de Omolu).

As qualidades dos orixás não foram muito bem explicadas junto aos depoentes. Há muita contradição e informação errada quanto aos nomes e funções ou até mesmo à associação com outros orixás.

No livro Os orixás e a personalidade humana, o Babalorixá Mário Cesar Barcellos faz um relato das qualidades dos orixás, associando-os aos aspectos da personalidade de seus “filhos”. O estudo nos interessou no que diz respeito às qualidades do OMOLU que ele levantou. São elas:

OMOLU - AJUNSUN - fundamento com Oxalá e Ogum

OBALUAYÊ - JAGUN - fundamento com Lebara, Ogum e Oxaguiã

XAPANÃ - fundamento com Nanã, Oxalá e Oxosse

AZOANI - fundamento com Oxossi predomínio da cor azul

OBALUAYÊ - AKEREJÉBE - fundamento com Oxumaré

OMOLU - INTOTÔ - fundamento com Lebara e Oxumaré, esta qualidade teria a sua indumentária na cor branca

A Prof. Elena Andrei em dissertação de mestrado em História da Arte, na Área de Concentração de Antropologia da Arte, apresentada na UFRJ destaca algumas qualidades de OBALUAYÊ, ressaltando que a diferenciação se dá em função dos lugares a que o orixá estivesse pousado. OBALUAYÊ seria um viajante velho, rei da terra e vingativo. Ela enumerou as seguintes qualidades:

XAPANÃ - é a divindade da varíola, seu nome é tabu.

BABÁ IBONÃ - é ligado á febre.

OMOLU WARI - é associado à peste.

SAVALU e AZOANI - são qualidades do Daomé, são mais velhos, se apresentam curvados e silenciosos.

AGORÔ, ITETU e AJANSU - são Omolus jovens, a sua dança é quase acrobática.

JAGUM - é uma qualidade de Omolu ligado à guerra. Ele é brutal e usa um laquidibá na cor vermelho, sua palha seria rosada.

Já Joaquim Motta atenta para a confusão que se estabelece quando tentam denominar as qualidades de OMOLU. A confusão advem das regiões diferenciadas, da origem e dos cultos que foram se ramificando. O próprio YORUBA pela sua tradição oral permite que se criem corruptelas e variações. Joaquim destacou algumas qualidades:

AZOANI - de origem no Daomé seria uma qualidade das mais antigas, do período correspondente à Idade do Barro.

BABA-IGBONÃ - Omolu com lansã.

ITETU FOMÃ - é qualidade guerreira, chamam-no de AFOMÃ.

JAGUN - ligado a Oxalá, veste branco. Também chamado o guerreiro branco de Oxalá.

AJUNSU - qualidade de Omolu na nação Jeje. Aparecem nomes que são variações: Azunsu; Azonce; Azonço ou Agonço.

Antônio Alves Teixeira, no livro OBALUAÊ e OMOLU, faz uma lista de possíveis nomes, qualidades ou denominações diferenciadas que o autor colheu da Enciclopédia Delta-Larousse, pag. 4929, edição de 1970. Transcrevo os nomes conforme a obra citada, sabendo que muitos termos abaixo são corruptelas de outros nomes e não se referem à qualidades de OMOLU:

JAGUN, AZBAGBA, OMULU, OBALUAIÊ, ZAPONÃ OU ZAPATA, AFOMÃ, SAVALU, DASA, ARINYARUM, AZONZU ou AJANSUN, AZOANI, POSUN ou POSURU, AGORO, TÉLU ou ETETUA ou ITETUA, TOPODUM, PARU, ARAVE, ABALAU, BARU, ODOGUM, OMONOLÚ, SAPONÃ ou XAPONÃ e WARIWARU.

OBALUAYÊ é, segundo Ogum Jobi, o orixá que se associa a uma função da natureza ou a uma função social. Por isso, todos os rituais da “Casa de Santo” passam obrigatoriamente pela “Casa de OBALUAYÊ”, o Orixá da saúde e da vida, o orixá que encaminha as pessoas e os espíritos.

Na medida em que se expressa como um feixe significativo, uma confluência de signos, cada orixá tem seu espaço demarcado a partir de códigos específicos, referentes a simbologias determinadas. No livro Os Orixás e a personalidade humana, o Babalorixá Mário Cesar Barcellos faz um relato das qualidades dos orixás, associando-os aos aspectos da personalidade de seus “filhos” e relacionando-os a dias da semana, flores, frutas, animais e quizilas (o mesmo que interdição, proibição).

OMOLU tem regência na segunda-feira. Flor - quaresma. Fruta - banana da terra. Animal -cachorro. Quizilas - claridade e amêndoa. Desta forma, é interessante observar que o campo significativo do orixá se demarca não só através do estabelecimento de conexões e interrelações com elementos do mundo circundante, como através da configuração de um campo de interdições,

articulado com elementos de distintas esferas e diferenciados apelos aos sentidos.

Cada orixá tem, ainda, suas ervas próprias, aquelas que cultivaram em seus reinos e que não podem faltar no Candomblé, para qualquer tipo de obrigação. Em geral, as ervas são misturadas em determinados banhos mas também sozinhas podem perfeitamente agir como descarrego ou na captação de energia positiva. Para OBALUAYÊ, a erva é a “costela de adão”, macerada, que traz fortes poderes de cura e atrai energia positiva.

Pierre Verger, em seu livro *Dieux d'Afrique* apresenta uma série de fotos e estudos acerca dos orixás. Verger confere o poder “perigoso” ao ser pronunciado o nome verdadeiro de OBALUAYÊ ou OMOLU, nomes dados a Sànpònná, deus da varíola. Ele é aquele que envia a varíola como forma de punição aos insolentes e malfeitores. Seu culto antecede ao sistema religioso de Odùduà, quando de sua chegada a IFÉ. Entretanto, algumas lendas de IFÁ dizem que OBALUAYÊ já estava instalado em ÒKÈ Itase, antes da chegada de Orunmilá, que fazia parte do grupo de Odùduà. Um fato que comprova a antigüidade dos cultos de OBALUAYÊ é a ausência de instrumentos de ferro em seus cultos, o que permite que se conclua que OBALUAYÊ é anterior à idade do ferro, sendo por isso ligado à terra, ao barro.

“O lugar de origem de OBALUAYÊ é incerto” diz Pierre Verger, que recorre ao estudo de Frobenius que escrevia que Ihe fora dito em Ibadan que Xapanã tinha sido antigamente Rei do Tapás. (16)

Em uma lenda de Ifá, conta-se que OBALUAYÊ é originário do EMPÊ (Tapa) e que fazia expedições com seu exército, chegando assim ao território MAHI no norte do Daomé e, como de costume, guerreando, matando e ferindo seus inimigos. Entretanto, os mahis, após consultarem um babalaô aprenderam a dominar OBALUAYÊ, oferecendo-lhe pipocas. Este fato fez com que esse orixá

(16) Pierre Verger. p.212.



*Altar de Sakapata,
Benin, 1970.*

*Thompson, R. Farris
p. 219*



Altar de Omolu, Bahia 1970 colhido em Thompson, R. Farris p. 220

fixasse residência entre os mahis não voltando mais ao país EMPÊ. O que confirma essa lenda é o fato de Xapanã ser saudado como “Kábiyèsi” Olútápà Lempé (Rei de NUPÉ em país EMPÊ).

Outro fato que reforça a antigüidade do culto de ZAPATA é que durante o culto de iniciação das pessoas dedicadas a esse orixá a língua usada no ritual e nas orações é o Yorubá primitivo, ainda falado diariamente pelos “ANÁ”.

Os orixás envolvem algumas proibições. Em relação a ZAPATA, há o peixe chamado Sossogulo, que tem espinhas atravessadas e o carneiro. Quanto às oferendas são indicadas pipocas, cabritos, galos, feijão, inhame, porco e a galinha d'angola (coquem).

Verger ainda distingue a existência de dois Xapanã: o que tem a origem em Tapá, chamado de Sànpònna-Airo e a um outro que teria ido a Oyó vindo do Daomé, chamado de Sanponná-Boku (Tiopānan).

Em outra passagem, Verger descreve uma festa do culto de OBALUAYÊ, onde os participantes estão sentados em esteiras e os iniciados deitados no chão. Segundo Verger, os iniciados se vestem com um pano bordado de búzios e amarrado no ombro esquerdo, têm a cabeça raspada e usam inúmeras pulseiras, feitas de búzios de maneira a imitar escamas de cobra (semelhantes aos já mencionados para Oxumaré, chamados brajá no Brasil) e têm as mãos, os pés e o rosto salpicados de pó vegetal vermelho, (osùn). Esta indumentária faz referência às vestes sacerdotais, não ao orixá em si.

Conta a lenda que em uma festa, Omolu despertou a atenção de uma mulher, EWÁ. Ela tenta revelar o ser que está escondido sobre as palhas e, ao descobri-lo, EWÁ é atingida por uma luminosidade capaz de cegar, tão forte quanto a luz que o sol irradia. Esta representação mitológica pode ser interpretada de diversas maneiras: uma delas está ligada ao poder que OBALUAYÊ representa, de luz, de energia, de vida. Costuma-se dizer que os filhos de OBALUAYÊ são iluminados. Outro ponto que pode ser especulado é



*Templo de Obaluayê, no Daomé. Colhido em
Verger, P. Dieux D'Afrique fig. 98*



*Altar de Omolu, Jacarepaguá, RJ.
Colhido em Thompson, R. pág. 227*

com o sentido de “graça” concedida por Olorum, senhor do infinito. A tradição Yorubá encerra muitas filosofias. Joaquim Motta cita como exemplo: *“nem sempre a pessoa é aquilo que aparenta ser”*. Neste sentido, um corpo deformado, coberto de chagas, de pruridos, na realidade detém uma *“beleza muito resplandescendente, uma pujança muito grande”*.

Roger Bastide, no estudo das Religiões Africanas no Brasil, apresenta uma leitura de OMOLU, como o “feitiche da terra” que se refere a uma divindade daomeana que pune os que não lhe rendem culto. Para estes, OBALUAYÊ mandaria a varíola, despertando o medo e respeito dos iorubanos que passaram a reverenciá-lo como o “Deus das epidemias” e seu nome tornou-se tabu. Muitas lendas falam da ira deste orixá com os outros porque dele caçoaram, resultando em um temperamento irascível, terrífico, temido e sinistro que suscita medo, evidencia tabu. Bastide cita W. Valente que verificou que nas seitas iorubas de Recife, ~~em que essa divindade é objeto de uma grande simpatia, a inversão se dá~~ pelo fato de que esses praticantes, ao cultuarem o mito de OBALUAYÊ, vêem-no como uma purificação. Seu transe tem o efeito simbólico de ablução litúrgica e com isso conjura todas as epidemias. Essa aparente contradição aponta para a principal característica do mito, que guarda uma riqueza de funções. Ao mesmo tempo que justifica, tende a cristalizar os aspectos que ratificam a multiplicidade de cada orixá.

IV - Cantando para OBALUAYÊ

IV-A - O uso do canto: A EVOCAÇÃO

“...Omolu teve festa e dançou no meio do povo, no ritmo de Opanijé. Dançou primeiro o Agexe, empestado, Omolu morrendo e renascendo na bexiga, na mão o xaxará, coberto com o filá, o rosto em pústulas; depois dançou Jagun, OBALUAYÊ guerreiro...” (17)

Cada signo presente na indumentária dos Orixás permite múltiplas leituras, dada a sua relação com os conhecimentos da natureza, os seus mistérios, sua sabedoria. Há uma maneira intuitiva de selecionar esses sentidos. Os versos de Ifá e os Orikis dos Orixás guardam estas significações. São segredos contidos na cultura afro-brasileira, baseados em rígidos princípios dos segredos africanos.

Estes segredos estabelecem interdições que apontam para o poder que a palavra e o silêncio assumem nos rituais afro-brasileiros. É através da palavra e da repetição de determinados sons que se estabelece a ligação entre os seres e os orixás. A transmissão do axé (aqui no sentido de força, de energia) vai consumir-se a partir dessa relação. Os pactos litúrgicos que envolvem a sociedade - o EGBE - ratificam a complexidade de atuações que se realiza no interior dos templos.

A permanência desses conceitos e segredos veiculados por aqueles que cultuam os orixás está diretamente ligada à questão da “existência” dessas pessoas. Há um pacto silencioso, implícito que se firma entre mundo real e mundo dos mistérios - entre AIYÊ e ORUN.

(17) AMADO, Jorge. Tereza Batista Cansada de Guerra. 1972 p.329.

O mistério o “AWO” - transcende ao sentido da palavra, caracterizando-se por uma relação dialética, complexa entre mundo real e além (ou nirvana, como se referiram alguns depoentes).

A palavra assume um compromisso de mediação constante entre o mundo das forças Cósmicas que regem o universo e o “espaço celestial” - o ORUN e se fundem práticas litúrgicas com forças cósmicas, espaço temporal, vida individual, familiar, social e hierárquica etc.

Há o axé - a força dinâmica que dá vitalidade a essas energias, à existência desses “mundos”. É através da liturgia, do canto, da dança que se dá a integração dessas forças e que se estabelece o equilíbrio, a interação e a comunhão das forças veiculadas.

Uma lenda a respeito da morte conta que, quando OBALUAYÊ chegou a casa e viu uma grande movimentação, não deixou transparecer aos outros que já sabia do falecimento de sua mãe. Ao ser abordado acerca do que estava sentindo, com os olhos cheios de lágrimas, ele cantou:

*Bé ló lerô
Má ló, ya-fibô
Be ló lerô
Ma ló, ya-fibô*

Esta cantiga é muito importante nos rituais de “descarregos” mais fortes e muito respeitada dentro do Candomblé e não deve ser entoada por aqueles que não conhecem o seu fundamento, sua tradução seria, aproximadamente, a seguinte: *“Se ela morreu, que vá para o espaço; quem morreu que se dane”*

Em seguida, OBALUAYÊ se vestiu de vermelho, preto e branco. Este foi o luto que ele usou para sua mãe. Estas cores foram analisadas anteriormente. O branco seria a cor de todos os santos de “loko”. O vermelho e o preto assumem uma conotação que expressa as especificidades do mito OBALUAYÊ, impregnadas da força do sagrado, do axé, dos conceitos de vida e morte, de mistério, de cura, de doença.

Os ORIKIS são os cantos de louvação de chamado dos deuses. Pela música, pelos sons repetidos nos cânticos, pelas evocações litúrgicas estabelecemos os elos de possessão dos orixás. Através dos ritmos, dos atabaques, evocamos e manifestamos os atos de comunhão com a força, o axé. São os instrumentos de sacralização, de consagração do ritual afro-brasileiro. A palavra é o instrumento de veiculação da força, o axé. A música condensa os processos e abre passagem para os elementos que constituem o mito, há uma interação dinâmica de som - ritmo - divindade, intercambiando energias, permitindo a sacralização do mito.

Através do canto se dá a representação coletiva da entidade, já que todos cantam a uma só voz, um grito uníssono de atração da força, do rito. É justamente a manifestação da coletividade que busco compreender. As questões que passo a tratar referem-se ao material litúrgico encontrado em livros e folhetos. O canto é altamente simbólico e o Yorubá possui uma especificidade dialógica, devido a sua representação fonética ser de difícil compreensão. A palavra é freqüentemente pronunciada erradamente e seu sentido é de impossível interpretação. Os orixás são representados, ao mesmo tempo, pela fala e seu poder invocado é associado a gestos distintos, que reforçam o encantamento da palavra em sintonia com a repetição mimética da dança.

Em geral, no Candomblé cada divindade recebe um mínimo de três cânticos, podendo ser um número maior, mas nunca inferior a três. Há uma seqüência litúrgica onde primeiramente é evocado a Orixá EXU, para terminar por Oxalá. Essa ordem recebe no Candomblé o nome de "XIRÉ". Exu é o elemento mensageiro entre os deuses e os homens. Os outros orixás são evocados no espaço intermediário entre os dois e costuma-se seguir uma ordem que vai do mais jovem, mais aguerrido até os mais idosos. Esta descrição varia em função das diversas datas e rituais existentes no calendário litúrgico das casas de santo. Aqui, a música tem a função mágica que delimita o início, o desenvolvimento e o término dos rituais. As relações entre palavras e ausência de palavras - o silêncio, permitem a elaboração de algumas observações.

As cantigas são impregnadas de um sentido em contrapartida, o silêncio também estabelece uma relação muito forte na veiculação do ritmo ao mesmo tempo que é ausência de palavras, de ruído, ele é o prelúdio de uma revelação, relação estritamente ligada ao ato de receber ou transmitir uma revelação. Segundo Jean Chevalier, no Dicionário de Símbolos, o silêncio esteve presente antes da criação e estará no final dos tempos. A pesquisa sobre as relações estabelecidas entre as palavras, os cantos passa pela investigação do oculto, do silêncio que se manifesta e que envolve todo o movimento de transe.

Ao mesmo tempo em que motiva o transe, as cantigas estão em permanente contraste com as situações e as idéias do mundo real, concreto, regido pela razão. Por muitas vezes assisti aos cultos afro-brasileiros e muito me admirei ao perceber que alguém que participava desses cultos não compreendesse o sentimento que me atingia ao evocar, ao cantar, ao repetir aqueles sons que arrebatam e estabelecem uma comunhão com o mundo superior. E, simultaneamente, uma energia corre por pernas, troncos e braços. Acometido por esta força, os movimentos se sucedem com um estirar de braços, a retirada brusca dos sapatos e um repentino tombar sobre o chão. O silêncio se instaura em meu corpo e uma sensação clara da inexistência de palavras, de substância física toma conta e lugar. Somente o canto embala, conduz e revela.

O ato de retirar os sapatos é analisado por Roger Bastide como uma referência à condição primordial do africano, participante da vida tribal de seus ancestrais, em contato direto com as forças da terra, que além de ser representação de uma deusa, estabelece uma relação de polaridade com o céu, o infinito, é o AYÉ o ORUM (terra e céu).

IV-B - O uso da palavra: O SILÊNCIO - A HIERARQUIA

A palavra é interação dinâmica no nível individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese o qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo. (18)

O silêncio tem um valor especial para a música, para a poesia e para o exercício prático da meditação. Torna-se claro que esse silêncio tem valor substantivo, faz parte da estrutura das expressões artísticas e quando bem empregado adquire expressão única em contraste com construções rítmicas e sonoras. Em estudo de E. M. de Mello e Castro são citadas uma série de exemplos do uso do silêncio como mediador de fugas. Exemplos retirados de Rimbaud, Duchamp ou Susan Sontag são relatos que colaboram para o debate a cerca do silêncio e levam-me a uma busca desenfreada por pensar o silêncio como preparação ou como mediador das forças que se entrecruzam no transe.

Como bem observa Susan Sontag *“ao escolher o silêncio, só raramente chega ao ponto de simplificação final... mais tipicamente continua a falar, mas de um modo que a audiência não pode ouvir”*. É exatamente sobre esse estágio em que se continua a falar sem poder ser ouvido que me proponho discutir e pensar. Neste momento, se colocam questões a serem respondidas. O primeiro problema é que o uso da linguagem tem a intenção de decodificar um sistema de normas, pensamentos e emoções. O segundo problema apresenta uma relação intrínseca com o pensamento e se refere ao não-dito. Nem sempre as palavras ou frases efetivamente têm um referente. Essa ineficácia da comunicação ou da sensação de que “não se disse” remete a uma questão de ordem fundamentalmente epistemológica. O terceiro problema que se coloca é da veiculação, manipulação de verdades.

(18) Juana Elbein dos Santos. *Op. cit.*, p. 47.

Há muita falta de informação ou variantes de informações no que diz respeito aos cultos afro-brasileiros.

Juana Elbein aponta com precisão o caráter singular do objeto que aqui estudo:

O conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração. Trata-se de uma sabedoria iniciática. A transmissão escrita vai ao encontro da própria essência do verdadeiro conhecimento adquirido numa relação interpessoal concreta. (Os Nagô e a Morte p. 51)

Em minhas investidas com os responsáveis pelas casas de santo que visitei, percebi uma comunicação não muito eficaz. Os fatos e as palavras não estabeleciam relações claras e precisas. Fui buscar em Roger Bastide a explicação para o fato. O autor relata que verificou nos Candomblés a existência de uma metafísica subjacente a que o observador praticante estaria submetido através das “leis de transmissões esotéricas”; não se conta um segredo brutalmente, pois ele traz consigo perigosas forças que precisam ser neutralizadas por contradons. A presença de um “contradom” de forças ocultas aumenta a expectativa diante do desconhecido e não resolve a questão. Os símbolos manipulados nos terreiros não são unívocos, são plurissignificativos, principalmente para um estranho. Essa multiplicidade de significados remete a uma afirmação de Bertrand Russel no prefácio da tradução do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, quando, ao estudar o problema da linguagem, afirma que a experiência desta é sempre aberta. Russel discorre sobre uma assertiva de Wittgenstein, extremamente simbólica e oportuna como ponto de referência para a abordagem de meu encontro com os símbolos manipulados nos terreiros: “*Daquilo que não podemos falar, temos que calar*”. (19) O autor é categórico no que se refere à exigência da Lógica diante dos fatos da comunicação e de um tratado que se propunha científico. Mas a assertiva se

(19) In: Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Lógico-Philosophicus*, p.6.

encaixa perfeitamente na situação em que me encontrava diante daquilo de que não podia ou não sabia falar.

Para usar uma expressão apreendida nesses cultos, eu estava em uma “encruzilhada fechada”, com uma quantidade de perguntas sem respostas em virtude dos silêncios e evazivas obtidas como resposta. Há uma rede de correspondências simbólicas, ambíguas que a sintaxe da significação linguística nem sempre é capaz de decodificar. A comunicação nas casas de santo está firmada no sistema hierárquico de cargos e funções que cada terreiro estabelece. O silêncio está intimamente ligado a este sistema interno e muitos filhos de santo demonstram uma postura resignada em parte porque assumem o silêncio como prenúncio do divino ou como movimento de sacralização do ritual.

Os integrantes de um terreiro encontram-se solidários com os seus irmãos de santo e muitos se calam ou “baixam a cabeça” diante do que não pode ser dito ou explicado.

Há, portanto, um sistema interno de leis, diverso do real mas que inscreve um real que lhe é próprio e que rege cada terreiro para execução do ritual.

A tradição de cada terreiro está estritamente ligada às origens e aos fundamentos da casa. Sabe-se que a diferenciação se dá também em função da nação, originária do culto. Há na Bahia várias nações: Ketu, Ijexá, Jeje, Angola, Congo, Nagô. “Cada uma possui um número variado de Candomblés?”. Em alguns casos, houve a junção ritual das nações, havendo, entretanto, resistência por parte de cada uma, a sua maneira, no sentido de fazer prevalecer as próprias tradições.

É preciso alertar, ainda, para a confusão que se estabelece quando se afirma que cada orixá é múltiplo. Isto estaria ligado à multiplicidade de nações e, em cada uma, à coexistência de um número variado de tribos em sua origem. Ou, ainda, à existência simultânea de um orixá moço e um velho, categorias

diferenciadas de manifestação dessas forças, impossíveis de serem vistas por uma representação formal e física, específica e palpável.

Todos os seres são constituídos por vários elementos que, segundo Juana Elbein, *“são representações deslocadas das entidades genitoras, míticas ou divinas e ancestrais ou antepassados de linhagem ou família”*. É a conjunção desses elementos que dará a unidade do ser, sua individualidade. Cada um desses elementos é símbolo de uma entidade de origem e vive em regiões do corpo ou se desprende para instalar-se no espaço infinito do sobrenatural. Juana classifica esses elementos como “elementos-massas” que podem ser invocados. Eles conferem o conteúdo e a especificidade a cada entidade, diferenciando-as: é o princípio dinâmico que mobiliza o desenvolvimento, o dever das existências individualizadas e da existência de todas as unidades do sistema.

Outra maneira de se distinguirem as diferentes entidades é através das várias categorias de membros em uma casa de santo, que são classificados segundo os processos de iniciação, o caráter da antigüidade, e os deveres de cada membro. Os ritos de passagem de cada categoria são distintos. Os mais antigos decidem sobre a sorte dos mais moços. A hierarquia é marcada pelo grau de responsabilidade dos membros da “família” e estabelece fronteiras bem definidas. O conhecimento dessa hierarquia facilita o exame e a interpretação/análise da ação ritual e dos assentamentos desenvolvidos nos terreiros. Através dos rituais de possessão ou dos ritos de iniciação (que são vários), as relações míticas entre os membros da casa são dramatizados. As cores dos paramentos, em especial dos fios de contas, evidenciam os orixás, sua função e significado.

Há um jogo complexo nas relações entre babalorixá, filhos de santo, orixás, terreiro, canto, dança e indumentária. A cultura africana possui uma diversidade de implicações ritualísticas que envolve a produção de poder, submissão, obediência e atos de verdade. Uma ideologia difícil de ser decodificada mediante a pluralidade de signos que se estabelece a partir da

conjunção de todos os elementos que ela veicula. Uma leitura desatenta produziria uma visão redutora ou etnocêntrica. Os cultos devem ser observados em seu conjunto de processos ou mecanismos internos. O entendimento de sua filosofia pressupõe a compreensão da diferenciação interna, da hierarquia, da lógica que perpassa a simbolização de seus instrumentos litúrgicos em função de uma verdade constitucional, relacionada a cada terreiro, distintamente.

Interage uma consciência coletiva assentada em todos os processos históricos, políticos e culturais por que passou o negro (africano e brasileiro). O sentido do real na ideologia do Candomblé está contaminado pelo sentido da energia, que não é palpável ou captável. Há uma relação metafísico-ideológica de uma verdade/sinceridade que provoca o sentido de unidade, de coerência e harmonia com as forças primordiais, os elementos da natureza. A palavra vale como metáfora dos jogos, ritos, símbolos dispostos no relacionamento filho de Santo - Orixás e o Ilê (terreiro). Desta trígone concebem-se os processos de acumulação de poder, de autonomização e de identificação social.

IV-C - AS CANTIGAS PARA OBALUAYÊ

Ao ser representado pelo canto, o real assume uma caracterização absoluta, apresentado-se como singular. Transpõe-se para o mundo espiritual, jogando com as representações do real, do empírico. No livro *A verdade seduzida*, Muniz Sodré se apropria de uma citação de Nietzsche que comenta que as classes dominantes de uma sociedade criam palavras em que passam a acreditar. A palavra, na sociedade contemporânea, transparece em seus instrumentos referenciais da idéia vários traços de organizações étnicas, simbólicas e culturais. A palavra, ao ser entoada, cantada, faz eclodir toda essa crença e esses traços simbólicos. Há vários cantos de OBALUAYÊ que são veículos de uma ética regulamentar do Rum desse Orixá. O Rum possui dois sentidos: é o nome do maior dos três atabaques usados, geralmente, nos cultos afro-brasileiros, ou a resposta do Orixá, quando incorporado na lawô. Podemos também dizer que o “Rum do Orixá” é toque, manifestação da entidade. Assim, há cantigas que precisam ser cantadas na hora certa e na maneira certa. Há um sentido esotérico do som nas rodas de Candomblé, que compreende o respeito que se deve ter ao emitir determinada palavra ou ao evocar o nome do orixá. O som presentifica e não pode ser emitido em vão. Ele é inefável.

Há uma cantiga que diz assim:

Araê, babá
 Ajá coba bena ô
 Ajá coba bena ô ô
 Ajá coba benân
 Ará-ê babá
 Ajá coba bena ô

Algumas casas de Candomblé cantam essa música de uma forma totalmente sem relação com a tradição que ela referencia. Faz alusão a um incidente ocorrido entre Xangô e OBALUAYÊ-OMOLU. OBALUAYÊ teria ocupado indevidamente o trono de Xangô, na ausência deste, o que fez com que os dois travassem sérias discussões.

Somente com a intervenção de Oxum, em nome de Nanã é que os dois orixás reestabeleceram a conciliação. Ficou acertado, no entanto, que OBALUAYÊ daria uma comida para Xangô. Essa cantiga é emitida na cerimônia exigida por Xangô a todos os filhos de OBALUAYÊ. Ao oferecer a “comida”, a cantiga é apresentada e o toque usado por lei é em ritmo lento. Somente depois dá-se o toque de “Alujá”, que é o ritmo para chamar Xangô, toque rápido guerreiro. Muitas casas invertem ou ignoram a relação mítica invocada na canção “Ajá coba bena ô”.

Há uma punição por parte dos orixás aos filhos ou zeladores dos santos que infringem a maneira de dar o “RUM”.

As estrofes que se seguem constituem cantigas de OBALUAYÊ.

(I)

Agô-lê lê lê
 Agô-lana kê axaorô
 Agô-lê lê lê
 dâgo-lanã kê axa

(II)

E lobê-ô, ezoô
 Omolu ofé in sudãn.
 É lobê-ô, ezoô
 Omolu ofé in
 Sudãn

(III)

Jó pé pé
 ê dula-á etori
 bomim,
 Jó pé pé
 ê dolu-a babá tori

bomim

(IV)

A vaninha, molu-já

A vaninha, bérir cô

(V)

A vaninha beru-já

Omolu salejuá

A vaninha beru-já

Omolu salejuá

(VI)

Bara lokô

Bara lokô pajuê

Bara lokô pajuê

Bara lokô pajuê

tun, tun, ê pajuê lokô (bis)

(VII)

A gô ingena

Akalô ingena

Ê ê ê ingena,

ingena eu-á

agô ingena, akaló

ajunsun ara ê-be-ingena

Akalô, Sapata ará ê

be ingena à akaló

ê ê ê ingena

(VIII)

Ô ingena bãn anbãn

Osi e kobô á-é

Ô ingena bãñ anbãñ
Osi é koboalê ô

(IX)
Olorigena awá pá-adê
E loripá
Olorigena apé adê
ê loripá-ô

(X)
Jó, jó, jó madobê
elê jó madobê
vodun jó madobé

(XI)
É vodun má iokê
xaxá-rá-zãñ madô iê
é vodun má iokê
xaxa-rá-zan madô iê

A partir da estrofe nº (X) o orixá vai dançando em direção ao chão, deita-se e permanece nesta posição até que os filhos de Santo entoem esta próxima canção (em hipótese alguma canta-se outra):

Aê, aê
Apara, apara
Aê, aê
apara apara

Neste momento o santo levanta-se do chão, sai dançando até que se complete o seu RUM. Daí em diante, os atabaques tocam um ritmo intenso.

Quando os filhos de Santo estão fazendo alguma obrigação na mata ou quando vão ao reino de Ossain (floresta) para buscar os axés, as poções mágicas dos orixás, evocam cantos, chamados “Cantos para tirar axé da floresta”. Roger Bastide indica o seguinte canto para as plantas de OMOLU:

*“Axé de Omolu omam
de Omolu obetam
eu arei meu axé” (20)*

Esses “axés da floresta” teriam o poder de cura, podendo fazer uma infusão e bebê-la. Há, entretanto, todo um procedimento ritualístico. Ao entrar no Reino de Ossain, por exemplo, o “babalosaim” mastiga um “obi” ou uma pimenta. Ele não se limita a recolher as ervas, dedica-se também a prepará-las, às vezes, esfregá-las, macerá-las, tritirá-las, etc.

Algumas plantas são consagradas a OMOLU, como a “urtiga”, funcionando como indicação terapêutica nas afecções renais, dermatoses ou como diurético. A outra é o “velame”. Edison Carneiro registrou uma canção de Omolu que faz alusão ao velame. Vale ressaltar que esta cantiga foi colhida da tradição “banto”:

*“Era um velho muito velho
Morava numa casa de palha
Na aldeia dele ele tinha
Velame e sanga
e sanga e velame
No melungê” (21)*

Sanga é também uma planta medicinal e “melungê” é uma mistura de mel com “velame”.

No processo de iniciação no “Axé...”, os princípios simbólicos dos orixás são transmitidos através da abstração de conceitos. Já que é uma força viva,

(20) Roger Bastide. *O Candomblé da Bahia*, p.131

(21) Edison Carneiro. *Negros bantus*, p.89

aparecem através de procedimentos verbais e não-verbais. Através da repetição das cantigas, como a seguinte:

Awo ola bamba
Awo oji sé awo ola bamba

Estes versos contêm um termo “AWO” que ~~presentifica uma relação com~~ mistério, com as cabaças que estão presentes na indumentária de OBALUAYÊ e com os signos que ele veicula.

Algumas expressões onomatopaicas são repetidas. Isto se justifica pela necessidade de serem repetidos alguns sons, pois fazem parte do processo de possessão. A continuidade de determinada sonoridade resulta na completa elevação espiritual na transcendência.

Com relação aos termos “OLÒRIN” ou “AKORIN” e os “EGBÉ”, cabe esclarecer: o primeiro diz respeito à pessoa que “tira” a cantiga e os “EGBÉ” são os que respondem à cantiga. No caso do ritual é a comunidade do terreiro. Normalmente, quando a cantiga é entoada pela “OLORIN”, todos escutam, e, em seguida, respondem, repetindo os versos. Seguem algumas cantigas extraídas do livro de Altair B. Oliveira, Cantando para os Orixás. São canções colhidas em Candomblés de Ketu, ao longo dos quase trinta anos de iniciado do referido Babalorixá. As cantigas são apresentadas com a respectiva tradução, e a transcrição fonética. Cada grupo de cantigas é precedido da palavra que define o seu ritmo. Os ritmos são o ILU, o IGBIN e o HAMUNYIA.

RITMOS	CANTIGAS
ILU	1 a 10, 12 a 18 e 20
IGBIN	11 e 23
HAMUNYIA	19 a 22 e 24 a 26

Cantiga nº 1

A jí dàgòlòònòn kí wa sawo orò

Dàgò ilé ilé, dàgòlòònòn kí wa sawo orò,

Dàgò ilé ilé.

a ji dagôlônā qui uá xaurôô

dagô ilêilê dagôlônā qui uá xauôô

dagô ilêilê.

Ao acordar pedimos licença ao senhor do caminho

aquele a quem fazemos o culto tradicional, dê licença

à nossa casa, que pede licença no caminho a quem nós

Fazemos o culto tradicional.

Cantiga nº 2

Ó àjerin l'ònòn lóòde bá iwá ó bò-m-bàtà

Aé lóòde bá iwá ó bò-m-bàtà.

ô ajérin lónā lôodê baiuá ô bômbata

aê lôodê baiuá ô bombata.

Ele é aquele que come enquanto caminha nos

Caminhos ao redor, com temperamento e personalidade

Fortes, ele caminha ao redor, com temperamento e

Personalidade fortes.

Cantiga nº 3

Onílè wà àwa lèsé Órisà, opé ire

Onílè wà a lèsé Orisà opé ire,

E kòlòbó e kòlòbó sín sín, sín sín

Kòlòbó e kòlòbó e kòlòbó sín sín,

Sín sín kòlòbó.

ôníléuá auá léssé orixá ópué irê

ôníléuá a léssé orixá ópué irê

é côlôbô é côlôbô sim sim, sim sim

côlôbô é côlôbô sim sim, sim sim côlôbô.

O Senhor da Terra está entre nós que cultuamos Orixá,

Agadecemos felizes pelo Senhor da Terra estar entre

Nós que cultuamos Orixá, agradecemos felizes. Em sua

Pequena jarra (cabaça) ele traz feitiço (encantamento)
Para livrar-nos das doenças.

Cantiga nº 4

Omolú pè olóre a àwùre e kú àbò

Omolú pè olóre a áwùre e kú àbò.

ómólú puê olôrê auúrê écuabó

ómólú puê olôrê auúrê écuabó.

Omolu te pedimos Senhor da sorte, que use o seu
Feitiço para nos trazer boa sorte e seja bem-vindo.

Omolu te pedimos Senhor da sorte, que use o seu
Feitiço para nos trazer boa sorte, e seja bem-vindo.

Cantiga nº 5

Omolú sóboló ojú wa ò nòn wa le jé ni fojúrí.

Omolú sóló ojú wa ó nòn wa jeje ni fojúrí.

ómólú sóbólójú uá ô nan uá lêjé i fojúri.

ómólú sólójù uá ô nan uá lêjé ni fojúri.

Se Omolu põe os olhos aquilinos sobre nós ele nos deixa
Estirados, pois ele é forte e pode causar-nos doenças
E Tornar-nos miseráveis.

Cantiga nº 6

Omolú pè a júbà a èkó, oníyè

Omolú pè a júbà a èkó, oníyè

Omolú aráayè pè a júbà a èkó,

Oníyè, Omolú pè a júbà a ékó oníyè

ómólú puê a júbà a ékó ôniî

ómólú puê a júbà a ékó ôniî

ómólú aráiê puê a júbà a ékó

ôniî omólú puê a júbà a ékó ôniî.

Omolu, nós habitantes da terra vos pedimos que nos
Abençoe e nos ensine, Senhor de boa memória.

Omolu, nós habitantes da terra vos pedimos que nos
Abençoe e nos ensine, Senhor de boa memória.

Cantiga nº 7

Àáròò rè gbèlé gbèlé (gbèlé) mi báa yí lówó
E nǝ Omolú tó gbèlé gbèlé (gbèlé) mi báa yí lówó
Ó jé ki àwúre.

aáròorê bêlê bêlê (belé) mi baaiílouó
é unǝ ómólútô bêlê bêlê (belé) mi báaiílouó
ô jé qui auérê.

Nós sentimos a vossa ausência, proteja a casa (a vida na terra)
E me faça perseverante, Omolu mantém vigília e é quem
Proteje a casa (a vida na terra) e me faz perseverante,
E ele é quem tem o feitiço que nos traz boa sorte.

Cantiga nº 8

Omolú tó ló kun eron èniòn e ló e ló e kun
Omolú tó ló kun eron èniòn e ló e ló e kun.
ómólú tólô cum érá ênian élô élô écum
ómólú tólô cum érá ènian élô élô écum.

Omolu é aquele que pode esculpir na carne das pessoas
Ele pode, ele pode, e ele esculpe. Omolu é quem pode
Esculpir na carne das pessoas, ele pode, ele pode,
E ele esculpe.

Cantiga nº 9

Oniyè tó rígbón mi jé a npenpe e ló
Gbè wàiyé tó ní gbón mi, jé npenpe
Omolú wàiyé (Obalúwàié) tó ní gbón mi.
ôniê tôriban mi jéunpuépué élô
bêuaiiê tôniban mi jéunpuéunpué
ómólú uaiiê (óbalúuaiê) tôniban mi.

Senhor que tem boa memória e pode tornar-me inteligente,

Pois eu sou insignificante, é ele quem pode dar suporte (proteção) ao nosso mundo, é ele quem pode dar-me inteligência, pois eu sou pequeno (insignificante), Rei, Senhor da Terra, podeis tornar-me inteligente.

Cantiga nº 10

Ó ijeníyà bàbá a sín e gbogbo wa lé
Ó ijeníyà bàbá a sín e gbogbo wa lé ó.

ô ijénii babá a sim é bôbô uálê
ô ijénii babá a sim é bôbô ualê ô.

Ele é o pai que castiga (aplica punições),
Nós vos cultuamos Senhor, e toda a nossa casa.
Ele é o pai que castiga (aplica punições),
Nós cultuamos Senhor, e toda a nossa casa.

Cantiga nº 11

A jí nsùn aráayé ó ló ijeníyà e wa ká lo
Sápadà aráayé ló ijeníyà e wa ká lo ijeníyà
Aráayé, é ajeniníyá, ajeniníyâ, àgò ajeniníyá
Máà ká lo ajeniníyá.

ají unsum aráaiê ô lô ijéninha é uá cáló
sápada aráaiê lc ijéninha é ua cáló ijéninha
araaiê ê ajénininha, ajénininha agô ajénininha
máa cáló ajénininha.

Acordamos e dormimos habitantes do mundo, ele pode
Castigar e levar-nos embora, mandar-nos de volta
Correndo para habitar o mundo; pode castigar-nos e
Levar-nos embora, castigar os habitantes do mundo
A vós punidor (aquele que castiga), punidor te pedimos
Licença, punidor não nos leve embora, punidor.

Cantiga nº 12

Ó Táálá bé okúnrin wa ki lo kun, Táálá bé okúnrin

Abénilóri ibé rí ó ní je oluwàiyé Táálá bé okùnrin.

Ó ní a ló ìjeníya ajàgun tó ló ìjeníyà olúwàíé

Táálá bé okùnrin.

ô táalábé ócunrim uá quilócum táalábé ócunrin

abénilôrí ibéri ônijé ôlúuaiê táalábe ócunrin.

ôni a lô ijéninha ajagum tôlô ijéninha olúuaiê

táalabé ócunrin.

Ele pode descarnar (emagrecer) fazer a cabeça do homem
Levá-lo embora e esculpir (-lho), ele pode definir, morrer
(o orí) a cabeça do homem, é o executor, o que decapta a
Sua cabeça; ele é o Senhor da Terra, que define e decapta
O homem; ele pode nos castigar, o guerreiro que pode castigar
Senhor da Terra, que define e decapta o homem.

Cantiga 13

Ó gbélé ìko sàlà rè sàlá rè lóri

Gbélé ìko, gbélé ìko sàlà rè lóri.

ô bêlê icô xalaré xalaré lôrí

bêlê icô bêlê icô xalaré lôrí.

Ele vive em casa de palha (ráfia) que é o seu álá,
Que cobre a sua cabeça, vive em casa de palha.
Vive em casa de palha, o seu álá, que cobre a sua cabeça.

Cantiga nº 14

Ó àfomó ó fá ojú rè mò fá, aráayé njó jó

Aráayé a njó onilé, aráayé njó jó.

afômó ôfá ojuré mófá aráaiê unjôjô

aráaiê a unjôñilê aráaiê unjôjô.

Ele é contagioso (contagia), ele faz a limpeza (limpa),
Seu olhar sabe limpar (tirar o contágio das doenças).
A humanidade dança, dança a humanidade; nós dançamos
Para o Senhor da casa (ou da terra-ilê)
A humanidade dança.

Cantiga nº 15

Wúlò ní wúlò, a nilè gbélè ibé kò,

Wúlò ní wúlò, a nilè gbélè ibé kò.

uúlô uúlô a nilé bëlê ibécô

uúlô uúlô a nilé bëlê ibécô

Ele é útil e vantajoso para nós da terra,

Dá suporte (proteção) à casa, não permite

Que nossas cabeças rolem.

Cantiga nº 16

Olóri pa, olóri ijeniiyà a pàdé

Olóri pa, olóri ijeniiyá a pàdé

olôrípa olôri ijéninha a padê

olôrípa olôri ijéninha a padê.

O chefe (senhor) que mata, o chefe que castiga

Vem ao nosso encontro, o Chefe que mata, o chefe

Que castiga vem ao nosso encontro.

Cantiga nº 17

A bàbá òrun mò fé, a bàbá òrun e njó jó

A bàbá òrun mó fé, a bàbá òrun e njó jó

a babá órum mófé a babá órum é unjôjô

a babá órum mófé a babá órum é unjôjô.

Nosso pai do céu, nós sabemos amá-lo

Nosso pai do céu, nós dançamos para vós.

Nosso pai do céu, nós sabemos amá-lo,

Nosso pai do céu, nós dançamos para vós.

Cantiga nº 18

Ó kíní gbè fáárà farotì, ó kíní gbè fáárà

Àfaradà, oní pópó oníyè, kíní iyyà wa ifaradà.

ô quiníbê faara farôti ô quiníbê faara

afarada ônipôpô ôniîê quini iinhauá ifarada.

Ele é aquele que pode aproximar-se e apoiar (dar apoio com sua presença), aquele que pode dar fortitude (força e energia) com sua proximidade; Senhor das estradas, Senhor de boa memória que pode nos dar força para resistirmos à dor (sofrimento).

Cantiga nº 19

Àgò jó ilé omo Omolú jó, àgò jó ilé

Omo Omolú jó àgò jó ilé.

agôjô ilê ómó ómólújô agôjô ilê

ómó ómólújô agôjô ilê.

Pedimos licença para dançar na casa, o filho de Omolu,
Licença para dançar na casa, o filho de Omolu, para dançar,
Licença para dançar na casa.

Cantiga nº 20

Elé fúló aiyé elé fúló a lè inón,

Elé fúló a jí nsùn elé fúló Ajagùnnón

eléfúló aiiê eléfúló alé inã,

eléfúló aji unsum eléfúló ajagunã.

Ele é o Senhor que pode afligir o mundo (com pestes, doenças)
Pode afligir a terra e devastar como fogo, pode afligir o
Despertar e o adormecer ele pode afligir, ele é Ajagùnnón.

Cantiga nº 21

Aráayé a je nbo, olúgbàje a je nbo

Aráayé a je nbo, olúgbàje a je nbo.

aráiê ajé umbó olúbajé ajé umbó

aráiê ajé umbó olúbajé ajé umbó.

Povo da terra (todo mundo), vamos comer cultuando
(fazer adoração, adorá-lo), o Senhor aceita comer,
Vamos comer e adorá-lo.

Cantiga ° 22

Kóró nló awo, kóró nló awo, sé ó gbèje

Kóró nló awo, kóró nló awo, sé ó gbèje.

côrô unló auô côrô unló auô xê ô bêjé

côrô unló auô côrô unló auô xê ô bêjé.

Ele se dirige para ir embora do culto,

Ele vai embora do culto, ele aceitou

Comer (terminou).

Cantiga nº 23

Jó a lé ijó, é jó alé ijó, é jó alé ijó

Áfaradà a lé njó ó ngbèlé.

jôalê ijô ê jôalê ijô ê jôalê ijô

afaradá alê ijô umbêlé.

Dance em nossa casa, dance, dance em nossa casa, dance,

Dance em nossa casa, dance dando forças e energia à nossa

Casa, dançando ele dá proteção à casa.

Cantiga nº 24

Kíní a awo ó ní kójó, jé ó ngbélè

Ki wa jó e ki wa jó ó ní kójó, jé ngbélè ki wa jó.

quini auô ôni cójó jêô unbêlé

quiúájô é qui uájô ôni cójó jê umbêlé quiúájô.

Quem nós cultuamos está junto, ele é aquele que

Vive na terra (dentro), é para quem nos dançamos,

Aquele para quem nós dançamos está junto.

Cantiga nº 25

Àká ki fàbò wíwà, àká ki fàbò wíwà,

àká ki fàbò wíwà, àká ki fàbò wíwà

Wáá kalé, wáá kalé sé awo orò,

Wá kálé wáá kalé sé awo orò, wáá kalé wáá kalé sé awo orò.

acá quifabó uíuá acá quifabiuá

acá quifabó uíuá, acá quifabiuá
 acá quifabó uíuá, acá quifabiuá
 acá quifabó uíuá, acá quifabiuá
 uáacálé, uáacálé xêauôrô uáacálé uácálé xêauôro
 uáacálé uáacálé xêauôrô uáacálé uácálé xêauôrô.

Celeiro para onde retorna a existência,
 Celeiro para onde retorna a existência,
 Celeiro para onde retorna a existência,
 Celeiro para onde retorna a existência,
 Que possa você ter longa vida para cultivar
 As tradições, que possa você ter longa vida
 Para cultivar as tradições.

Cantiga nº 26

Sá-sá wa òrò fún awo, sá-sá wa òrò,
 Sá-sá wa òrò fún awo, sá-sá wa òrò.

xáxáuá óró fun auô xáxáuá óró
 xáxáuá óró fun auô xáxáuá óró

Fale-nos claramente para o cultuarmos,
 Fale-nos claramente. Fale-nos claramente
 Para o cultuarmos, fale-nos claramente.

As canções descritas neste trabalho mostram OMOLU como um “fetiche da terra”. A sua ligação com a terra e os seus se dá a partir de uma série de interdições. OMOLU seria a divindade daomeana que punia os que não lhe rendiam culto. OBALUAYÊ mandava para esses a varíola, despertando o medo e o respeito dos iorubanos que passaram a reverenciá-lo como o “deus das epidemias” e, conseqüentemente, seu nome tornou-se tabu. Muitas lendas, ao se referirem a OMOLU, colocam-no como um Orixá de “temperamento” irascível, temido e sinistro. Ao mesmo tempo, Omolu serviria como elemento de purificação, sua participação no ritual teria o efeito simbólico de bênção litúrgica. Sua presença conjuraria todas as epidemias.

Em outra passagem temos uma leitura de Carlos Moraes sobre a relação de Omolu com a função de feiticeira. É uma questão polêmica mas Moraes diz que “no candomblé”, ele é um ORIXÁ OBIAJÉ ou IBIADJÉ que se traduz como feiticeira. Não é um orixá TABIOXÔ, se fosse “BIOXÔ” seria feiticeiro. (anexo nº IV) Em seguida, Carlos Moraes cita um ORIKI do OBALUAYÊ que diz “OMOLU MÓ ILÊ ADJÉ”... Omolu conhece a casa da feiticeira ou ele destrói o feiticeiro e a feiticeira: “OMOLU MÓ ILÊ OXO”. Ele entende que as cantigas de Omolu são todas punitivas, mas de uma forma sagrada, muito maior. O Oriki chamaria a atenção para a necessidade do homem estabelecer sua moral e seu lugar de busca da divindade. A própria dança do OMOLU (o OPANIJÉ) apontaria para esta simbologia. OBALUAYÊ dança movendo a mão, alternando-a ora com a palma para cima, ora para baixo. Estes movimentos seriam também punitivos. O orixá estaria alertando os humanos, mostrando *“o lado de fora e o lado de dentro”*... os movimentos configurariam os opostos, *“eu vejo como o preto e o branco... Aquilo que está em cima tem que ser refletido lá embaixo. E não está acontecendo. Aí ele mostra as doenças, mostra o lixo e o pior: quando o fogo divino vem... leva tudo”*. (Carlos Moraes)

As canções formam um instrumento que participa e implica diretamente na transmissão do axé e nas cerimônias litúrgicas. É através delas que se dá a transposição para “outros mundos”. Restitui-se, através delas, a força da palavra dentro dos cultos iorubanos. É o elemento fundamental que condiciona a permanência da ideologia. Em OBALUAYÊ/OMOLU, percebo a superposição dos signos que os cantos evocam. Eles engendram as dicotomias presentes na leitura arquetípica do orixá dentro do imaginário dos filhos de santo, apontando para conceitos de morte/vida, real/irreal, doença/cura, bem/mal, saudação/punição, etc. Axiomas que fundamentam o temperamento, a personalidade, os caminhos e descaminhos do mito nas trocas simbólicas processadas nos rituais afro-brasileiros. O conhecimento efetivo dessas relações está intimamente relacionado com a absorção do axé (22). A transmissão será feita no momento em que se estabelecer a fusão dos princípios cósmicos com o indivíduo - a possessão.

(22) axé - energia, força. “AXÊ...” refere-se ao terreiro na Bahia ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ.

A permanência/resistência dos rituais de Candomblé têm sido possível pela conjunção das forças primordiais, da essência ideológica que se propaga através da tradição oral, com as reelaborações litúrgicas ocorridas ao longo de uma tumultuada história. A insistência de determinados polos de irradiação, como o ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ, intacto em seus ritos essenciais no calendário dos ancestrais e nos conteúdos de ordem africana contribui para esta permanência.

As Cantigas de OBALUAYÊ mostram suas idiossincrasias, suas peculiaridades. Há versos que dizem o quanto o Orixá é velho:

Era um velho muito velho
Morava numa casa de palha

Mas outros versos nos mostram a sua especificidade, a sua ligação com as doenças, com as mazelas da humanidade:

Cambono,
azuela engoma!
Quero vê couro zoá!
Omulu vai pro sertão,
bexiga vai espalhá!

Ele é um Orixá cheio de quizilas e o seu culto deve ser desenvolvido com muita atenção e seriedade. OBALUAYÊ pode espalhar a bexiga mas, em contrapartida, ele é quem detém os segredos de todos os mistérios, de todos os “idãs” e, por extensão, da cura também. A ambigüidade de funções é própria do mito. Em sua teogonia, os cultos afro-brasileiros mostram sempre alguma faceta malfazeja dos orixás, um caráter terrível. Algumas dessas características foram agrupadas por Edison Carneiro. Xangô distribuía trovões e tempestades no mundo; Ogum espalharia a guerra responsável pelo extermínio da humanidade. Exu governaria as forças inimigas do homem; Iemanjá arrebataria para o fundo

do mar aqueles que a admirassem. Em contra-partida, todos os Orixás são passíveis de “barganha”, ao se entoar um canto com fervor e concentração. Fazendo-se um despacho pode-se obter uma intervenção favorável por parte dos orixás. É através da manifestação de reciprocidade que se processam os sistemas de trocas dentro do terreiro. Aqui, nos cultos aos orixás os fatos não se definem a partir do mundo do real, mas em uma verticalidade que se constitui entre o AYÊ e o ORUM, terra e céu, vida e morte. É preciso conhecer a mediação entre estes conceitos e, através da música, estabelecer a catarse do corpo e do espírito, fazer aflorar a humanidade do mito e libertar-se, através do canto, de todas as interdições.

Atotô Obaluayîê!
 Írăn lowo
 Itojú owon lojô Júmó
 Irăn lówó elêyi Ará ré
 wá lorí firé imó
 wabúkun ni omon
 bêko ni iberú
 bukún

Axé!

Obaluayê protege teu filho
 Cuida dele todos os dias
 Proteje esse corpo dele
 Vem sobre a cabeça dele
 botar sabedoria
 Abençoa teu filho que ele não tenha medo
 Amém



V - Sobre a formação e tradição do Candomblé de Ketu na Bahia e no Rio de Janeiro - o ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ.

Ao longo de sua história, a Igreja Católica se utilizou de vários recursos para arregimentar os seus novos fiéis. Durante os séculos XVII, XVIII e XIX, na Bahia, foram criadas uma série de Irmandades, pois a população ociosa aumentava em larga escala. Muitos grupos étnicos diferentes e negros de diversas tribos africanas, negros bantos, jejes, nagôs, malês e muitos outros livres, mulatos ou descendentes precisavam ser aglutinados, incorporados em uma nova estrutura. Os negros não entendiam a religião dos brancos e, no caso da Bahia (Capital da República até o séc. XVIII) a população negra já excedia a dois terços da população, alguns ainda falavam língua ou dialetos nativos. As irmandades funcionavam como centro de integração e reunião dessa diversidade cultural.

Especialmente duas Irmandades de negros, promoviam a coesão do grupo, necessária à afirmação e consolidação da identidade baiana. A Irmandade da Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, que era formada só por mulheres e a da Igreja, de Nosso Senhor dos Marítimos, formada por homens. A primeira reunia as mais altas sacerdotisas do culto africano, como Iyalussô Danadana e Iyanassô Oyó Akala Magbo Olodumaré Ase Da Ade Ta.

No início do séc. XIX, três mulheres escravas libertadas, que participavam da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, fundaram um terreiro denominado IYÁ OMI AIRÁ ONTILE (ou Intile), situado próximo à Igreja da Boa Morte, no bairro da Barroquinha, na Bahia. A casa ficou conhecida como ILÊ IYÁ NASSÔ, em homenagem a uma das fundadoras, a IYÁ NASSÔ. Este terreiro mudou-se de endereço algumas vezes até fixar-se no bairro do Engenho Velho, onde está até hoje, na Avenida Vasco da Gama.

Algum tempo depois, houve cisões internas que fizeram com que duas novas casas fossem criadas: o GANTOIS e o AXÉ OPÔ AFONJÁ. O primeiro foi

chamado inicialmente de ILÊ OMI AXÉ IYÁ MASSÊ. O AXÉ OPÔ AFONJÁ surgiu da iniciativa de OBÁ BIYI, uma iniciada, filha de Xangô, também conhecida como Mãe Aninha. Este Candomblé instalou-se no bairro de São Gonçalo do Retiro, daí também ser chamado de "Roça de São Gonçalo".

Ildásio Tavares, Ogã do AXÉ OPÔ AFONJÁ e depoente desta pesquisa, afirma que o Candomblé do Retiro de São Gonçalo é posterior ao Candomblé de Olga de Alaketo. Para ele, a primeira Casa de Santo estruturada como Candomblé teria sido a de Olga. Há, com certeza, muitas manifestações ou formas esparsas de culto africano desde a fundação da cidade de Salvador em 1549. Ao que ele acrescenta:

Junto com as Missões tinha um carpinteiro chamado Pero de Logus, negro que vinha da Nigéria. Esse cara já era macumbeiro. Eu venho consultando a lista das pessoas que chegaram aqui. Havia muitos negros, na Fundação, como escravo ajudante de obra... Está no livro do Edison Carneiro chamado a Fundação da Cidade de Salvador.

Maria Stella de Azevedo Santos, Iyalorixá com cinquenta e três anos de iniciação, líder do AXÉ OPÔ AFONJÁ em seu livro Meu tempo é agora expõe o seguinte sobre o Candomblé na Bahia:

O primeiro Candomblé de que se tem notícia, nasceu na Barroquinha há 400 anos, antigo bairro de Salvador, hoje conhecido por Engenho Velho ou Candomblé da Casa Branca, formado por três mulheres libertadas chamadas, respectivamente, Iyá Nassô, Iyá Detá e Iyá Kalá. Para muitos pesquisadores estas negras eram princesas africanas, sacerdotisas dos Orixás, cultuavam o Orixá Xangô, senhor do Oyó, rei, guerreiro e juiz. Deste Candomblé da Barroquinha originaram-se duas Casas de Culto significantes: o GANTOIS (...), o segundo terreiro descendente do Engenho Velho é o AXÉ

OPÔ AFONJÁ conhecido também, como Candomblé de São Gonçalo (...).

Fundado por Eugênia Anna dos Santos, a “Mãe Aninha”, ela também era uma mulher de Xangô, como seus iniciadores Marcelina, filha do “Engenho Velho” e Tio Joaquim Vieira, o velho Oba Sanyã, também ÊSSA OBURÔ. Mãe Aninha, indignada com as perseguições que o culto afro-brasileiro ainda sofria na década de trinta foi ter com Getúlio Vargas, no Palácio do Catete, no Rio de Janeiro, tendo conseguido dele liberação para a prática da religião de seus ancestrais. (pág. 93)

Segundo Pierre Verger, Iyalussô Dandana teria regressado à África e lá faleceu. Iyanassô teria viajado a Ketu acompanhada de Marcelina da Silva. Esta era filha de iniciação e de sangue e possuía o ORUKU de Oba Tossi. A realidade é que Marcelina possuía o Orilé, isto é, o brasão oral da família Asipá, originária de Oyó, que é uma das sete principais famílias fundadoras do reino de Ketu. Hoje em dia, segundo contaram os depoentes, os Asipá ocupam todo um bairro e possuem um terreiro ou roça chamada “KOSIKU” que significa “não há morte”. Tanto na casa principal da cidade quanto na roça está o “OJUBÓ ODÉ” que é o altar onde estão os assentamentos e adorações a Oxossi, o orixá patrono dos caçadores.

Quando Iyanassô e Oba Tossi foram para a África levaram com elas a filha Madalena. As três permaneceram por sete anos em Ketu, ocasião que Madalena teve duas crianças. Quando voltaram para o Brasil, Madalena está grávida de uma terceira criança. Vieram para o Brasil acompanhadas de um sacerdote do culto de Xangô, de nome Bamboxe Obitiko, que adotou o nome católico de Rodolfo Martins de Andrade e para entrar no Brasil teve que passar por escravo de Marcelina.

Depois da morte de Iyanassô, o ILÊ IYA OMI AXÉ AIRA INTILE passou a ser conhecido com o nome de sua fundadora. ILÊ IYÁ NASSÔ e hoje é conhecido como “Casa Branca”, situado no Engenho Velho da Federação.

Marcelina tornou-se a primeira sacerdotisa suprema do ILÊ YA NASSÔ e recebeu o título de Iyalorixá Oba Tossi.

Das duas “filhas” a que merece destaque é a Iya Oba Biyi, de nome Eugênia Anna dos Santos, de origem Grúnci, conhecida como Mãe Aninha. Ela nasceu a 13 de julho de 1869, em Salvador, filha dos africanos Azambrió (eu vejo tudo), Sra. Lucinda Maria da Conceição e Aniyó (eu estou aqui), Sr. Sérgio dos Santos, ambos da nação Grúnci.

Joaquim Motta contou que a menina Aninha, desde muito cedo ouvia as histórias dos reis e princesas africanas e que, um dia, ela sonhara com um guerreiro. No sonho, um rei forte entregava-lhe uma EDUARA, pedra de raio e dizia que ela deveria construir uma grande casa. As histórias do Candomblé são povoadas de sonhos, visões e presságios. Este sonho de Aninha foi considerado um aviso, um chamado do destino para a missão que mais tarde Aninha iria desenvolver à frente do AXÉ OPÔ AFONJÁ.

Este período foi marcado por uma série de perseguições policiais e não foram poucas as vezes em que os líderes destes terreiros foram colocados à disposição da polícia pelo governo escravista de então. Os jornais da Bahia de 1855 relatam vários casos de prisão de “africanos livres” e citam que foram presos em uma região do Engenho Velho, numa “reunião que chamam de Candomblé”.

A Iyalorixá Oba Tossi faleceu a 7 de julho de 1885. Para sucedê-la foi escolhida a sacerdotisa Maria Figueiredo, que possuía título de Iyalode Erelu e era quem organizava os cultos de uma sociedade secreta chamada GELEDE, dedicada ao culto a “Iyami Agba”, que quer dizer nossas mães ancestrais.

A substituição de uma sacerdotiza se dá através da consulta dos Búzios, dos oráculos sagrados e do jogo do Opelé Ifá. Forma-se um pacto de vida e morte e de renascimento daquela que assume o cargo, ganhando um título honorífico, um novo ORUNKÓ.

Durante a gestão de IYALORIXÁ OMONIKÉ, ORUNKO dado a Maria Figueiredo, houve algumas cisões internas que culminaram com a saída de um grupo, liderado por Júlia Maria da Conceição Nazaré, cujo Orunko era Dada BAAYÁNI AJÁKU. Este instalou-se em um sítio chamado Gantois, na Federação, um outro terreiro que recebeu o nome de ILÊ IYA OMI AXÉ IYÁMASÊ.

Algum tempo depois, Eugenia Anna dos Santos, a mãe Aninha também se afastou do Candomblé da Casa Branca. Mãe Aninha havia sido iniciada por Iya Oba Tossi (Marcelina da Silva) e por Bamboxê (Rodolfo Martins de Andrade). Após as obrigações de sete anos de iniciação, Aninha podia assumir o cargo de zeladora do culto Afro na Bahia. Passou a ser conhecida como Iya Oba Biyi.

Ao se retirar do ILÊ ASÉ IYA NASSÔ, mãe Aninha foi para uma “Roça” no Rio Vermelho, onde estava tio Joaquim Vieira, cujo ORUNKO era Oba Sanyã. Tio Joaquim foi um dos maiores conhecedores dos cultos africanos e grande amigo de Bamboxê.

Estes fatos foram colhidos das entrevistas de Joaquim Motta. Ele por sua vez, soube através das conversas com Mãe Agripina, com Ondina Pimentel, mãe Cantu, o que demonstra que é pela transmissão oral que se perpetua a tradição dos fundamentos dos cultos afro-brasileiros.

Dentro desta tradição Oral, conta-se que no dia em que decidira sair do ILÊ IYA NASSÔ, mãe Aninha teria sonhado novamente com o guerreiro de roupas rubras e este teria dito que tudo se arranjará a seu tempo, que ela deveria partir. Era necessário que ela tivesse muita fé pois muitos lhe seguiriam, por amor e confiança. Xangô queria “terras novas, o fruto amadurecera”. (Anexo nº V)

Por volta de 1907, Aninha transferiu-se da Roça de Oba Sanyã e se estabeleceu na Ladeira da Praça. Por esse período ela já havia iniciado inúmeras sacerdotisas como Maria Bebiana do Espírito Santo, Oxum Muiwa, Senhora, como era conhecida a filha de Madalena e neta de Marcelina. Em 1910, por ordem de Xangô, mãe Aninha comprou o terreno do alto de São

Gonçalo do Retiro, no Cabula, onde existia um grande quilombo e lá fundou o ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ.

A tradição dos cultos africanos mostra a figura permanente da “Mãe de Santo”, a força do matriarcado. Ildásio Tavares chamou a atenção para este fato, lembrando que, após a Abolição, essas senhoras detinham o conhecimento e a prática da costura, dos bordados, da culinária e que todas trabalhavam como “escravas de ganho” (23).

Elas trabalhavam na casa das “patroas”, levavam seus filhos, que se alimentavam no local, assim não oneravam o salário, o “ganho”. Com isso iam se tornando muito poderosas, juntavam capital, armazenavam recursos e algumas começaram a comprar terras, arrendar sítios e terrenos.

Ildásio dá como exemplo Mariazinha da Conceição que arrendou o terreno do Gantois. Há também uma outra senhora (citada em Meu tempo é agora de mãe Stella como DONÉ RUNHÓ) que amealhou recursos e comprou toda a região do ZÔ GODÔ BOGUN MALÉ que deu o nome ao Candomblé e ao terreiro. Ildásio ainda esclarece que este termo BOGUN é uma corruptela de “vodun” que no jêje quer dizer Orixá. Mãe Aninha, também arrendou o terreno onde fundou o AXÉ OFÔ AFONJÁ quando saiu da Casa Branca por causa de uma dissensão religiosa.

A primeira iniciação feita no AXÉ OPÔ AFONJÁ em 1911 foi a de Agripina Souza, filha de Xangô, e que anos mais tarde seria consagrada a primeira Iyalorixá do ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ, fundado no Rio de Janeiro em Coelho da Rocha, ainda em funcionamento. (Anexo nº 6)

Mãe Aninha, concomitantemente as suas atividades no Candomblé, participava da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, situada na Ladeira do Pelourinho, próxima à residência da Iyalorixá. Além disso, possuía uma loja de produtos africanos muito frequentada pelos simpatizantes dos cultos africanos.

(23) O termo foi citado por Ildásio Tavares, mas também foi analisado por Maria Eulália Lehmeyer no livro: Do capital mercantil ao capital industrial.

A importância dos trabalhos de mãe Aninha deve-se ao fato de ter reorganizado os pilares estruturais litúrgicos dos cultos aos Orixás, estabelecendo regras, normas, Conselhos de Obás, ministros etc. Ela criou e reconstruiu titulações honoríficas, mantendo a tradição hierárquica das sociedades africanas. Construiu casas para os Orixás e formulou o calendário litúrgico que é respeitado e seguido em todos os terreiros da tradição/origem do AXÉ OPÔ AFONJÁ. Foi uma líder ímpar em sua função de zeladora dos cultos afro-brasileiros.

Em 1935, ela confirmou os cargos dos “Obás de Xangô”, ou ministros de Xangô para poder atualizar o poder masculino do AXÉ OPÔ AFONJÁ. Quando ela fundou o “Axé...” seguiu os moldes do Reino de Oyó. A trilogia básica governamental do reino africano era composto de uma sacerdotisa suprema (AIYÁNASSÔ), de um sacerdote/rei (o BALÊ XANGÔ) e o ALAFIN que era o reino de Xangô encarnado. Esses reinos eram teocracias. O rei/sacerdote englobava todos os poderes. Ele era também a autoridade suprema na casa do AGAKAN que reunia os reis míticos dos diversos reinos iorubanos. Quando mãe Aninha criou o Candomblé do AXÉ OPÔ AFONJÁ teria repetido essa estrutura e, para não centralizar o poder nas mãos de um sacerdote/rei, criou os cargos de ministros de Xangô. Assim o poder feminino ficou nas mãos dela e o masculino nas mãos do BALÊ XANGÔ. (Anexo nº 5)

Os cargos de ministros de Xangô eram divididos em 12, ficando seis à direita e que tinham direito a voz e voto e seis à esquerda somente com direito a voz, não votavam nas decisões do terreiro:

DIREITA

OBÁ ABIODUN
OBÁ ARÉ
OBÁ OROLU
OBÁ TELÁ
OBÁ ODÓFIN
OBÁ KANKANFÒ

ESQUERDA

OBÁ ONASOKUN
OBÁ ARESSÁ
OBÁ ELERIN
OBÁ ONIKOYI
OBÁ OLUGBON
OBÁ XÔRUN

Passados alguns anos, mãe Aninha entrou em conflito com Theodório Pimentel, o OBA de Xangô e pai de mãe Ondina Valéria Pimentel, a 4ª Iyalorixá do AXÉ OPÔ AFONJÁ. Por causa dessa dissensão, Theodório saiu do Axé e, depois de sua morte, o cargo nunca mais foi ocupado. Mãe Aninha percebeu que a presença masculina disputaria o poder político com ela.

Mãe Aninha possuía uma grande clientela no Rio de Janeiro e, freqüentemente, passava uma longa temporada na capital da República. Quando se ausentava do "Axé...", respondiam pelo terreiro a Iya Moro, a Dagan e a Osi Dagan, que eram as chefias femininas da comunidade. Do lado masculino, o BALÉ XANGÔ, sacerdote maior da hierarquia do Ilê Xangô foi o Sr. José Theodório Pimentel.

Por volta de 1932, ela criou o posto de Assogba, supremo sacerdote do culto de OBALUAYÊ, honraria que coube a Deoscóredes M. dos Santos que dirigiu, dentro do AXÉ OPÔ AFONJÁ, o Ilê Ibô Agan, templo de culto Egungun.

Estes dados são importantes para a compreensão da estrutura complexa e intrincada que constitui um terreiro de culto afro-brasileiro.

Em suas várias vindas ao Rio de Janeiro, fixaria residência na Pedra do Sal, reduto da colônia afro-baiana que marcou profundamente a formação da identidade cultural negra no Rio de Janeiro no início deste século. Mãe Aninha arregimentou uma série de simpatizantes dos cultos africanos e percebeu a necessidade de fundar aqui "uma filial" do AXÉ OPÔ AFONJÁ. Este fato representaria mais uma atitude para a afirmação da nacionalidade e da identidade do negro no Brasil, em um período de profundas transformações ocorridas na sociedade do Rio de Janeiro. A centralização de esforços desenvolvidos por mãe Aninha era a legitimação de uma ocupação territorial de que o negro havia sido excluído. Além da condição escrava, o negro recebia conotações negativas da sociedade local.

Na realidade, o negro enfrentou muitos problemas de competição com o estrangeiro que imigrava para cá, ocasionando a disputa pelo subemprego. Os negros ocupavam a Zona Portuária (Saúde e Gamboa). Os imigrantes europeus chegavam em grande número e em nome das “vantagens técnicas” que eles representavam “escondia-se” um desejo manifesto de se promover a “regeneração racial” do país. Ao negro cabiam os trabalhos domésticos, o comércio ambulante e os trabalhos pesados no Cais do Porto, resíduos da atividade proletária que mais uma vez o discriminava.

Entre 1902 e 1906 durante o governo Rodrigues Alves foi experimentado o primeiro plano de embelezamento e saneamento do Rio de Janeiro, o objetivo era atrair investidores, capital estrangeiro, dar credibilidade à cidade, dar uma aparência europeia à Cidade do Rio de Janeiro, modernizando-a. Dentro deste plano, era fundamental o desenvolvimento das ferrovias, transportes urbanos, linhas telegráficas e telefônicas, energia, etc. A remodelação da cidade atendia às evidentes exigências de segregação territorial e racial. Brancos, negros, pobres e ricos viviam em relativa proximidade física. A partir de então, seriam redefinidas as áreas territoriais e aumentaria o distanciamento racial. Uma nova estrutura social e hierárquica seria estabelecida. As reformas reforçariam a diferença entre a nova e a velha cidade.

Coube ao engenheiro-prefeito Pereira Passos a tarefa de remodelar o Rio. O Porto era o ponto-chave dessa “europeização da cidade”, unindo as zonas norte e sul, abrindo ou alargando ruas e avenidas. Sanear e construir eram as palavras de ordem. Para atingir tais metas fez-se uso da força armada, destruindo cortiços, expulsando os menos favorecidos para favelas e subúrbio (em dois anos foram destruídos 760 prédios) (24).

A reforma atingiu a população de Zona Portuária (Saúde) empurrando os moradores para a Cidade Nova, ao longo da que é hoje a Presidente Vargas, Praça XI e Mangue. Muitas foram as revoltas, quebra-quebras ocorridos por essa época.

(24) Muniz Sodré. *O terreiro e a cidade*. p. 44.

Impunha-se um modelo semiótico-cultural europeu sem qualquer mediação entre a realidade local, um movimento contraditório, nutrido de sonhos, de especulações e mera fascinação aparente. As estruturas de base da sociedade foram legadas ao acaso em nome de uma transformação “cenográfica” do Rio em “Paris Tropical”. Ao negro coube o “símbolo ontológico da opressão de classe e etnia no Brasil” (25).

Para esclarecer sobre essas reformas, vale lembrar que o tipo de habitação predominante no Rio de Janeiro no séc. XIX era constituído de cortiços, casarões divididos por cubículos, onde se agrupavam as classes mais desfavorecidas. Neles moravam e trabalhavam lavadeiras, costureiras etc. Um grande encontro interétnico precisava ser removido diante das preocupações higienistas que norteavam o desejo de modernização da metrópole.

Por volta de 1886, Oba Sanyã e Bamboxê Obiticô já haviam estado no Rio de Janeiro e instalado no Bairro da Saúde, o axé de suas respectivas casas. Foi no terreiro fundado por Bamboxê que a conhecida Tia Ciata ocupou o posto de Iya Kekere, ou seja, Mãe Pequena. Bamboxê retornou à Bahia e deixou João Alaba como responsável por seu terreiro no Rio de Janeiro.

Sabe-se que mãe Aninha esteve no Rio de Janeiro e encontrou o terreiro de João Alaba em condições precárias. Reformou, mandou limpar e empreendeu uma nova ordem. Por essa época ela iniciou algumas IYAWÔS que residiam na região conhecida como Heitor dos Prazeres, considerada como uma Pequena África e que se localizava na área entre a Praça Mauá, a Pedra do Sal indo até a Cidade Nova.

O terreiro ficava na Rua João Caetano, nº 26 próximo à colônia baiana que se formara na região. Lá muitas pessoas foram iniciadas como: Tia Joana Obasse de Obá, Tia Sanan, Tia Oxum Toqui, Tia Liberata, Tia Bambola e Mãe Oyá Bomim, Iyalorixá do terreiro.

(25) Op. cit. p. 45.

Por volta de 1930, mãe Aninha iria morar na Cidade Nova, na rua Alegre, período em que conheceu o Prof. Agenor Miranda, do Ilê Orixá de Pai Cipriano - Abedé, situado também na Rua João Caetano. Por essa época, ela conheceu o Prof. Agenor Miranda, um dos mais respeitados Babalawos do país. Já estavam morando no Rio de Janeiro, as duas iniciadas no “Axé...” da Bahia, a Filhinha, de Oxum e Agripina, de Xangô.

Estes fatos marcaram os processos históricos que aconteceram entre Bahia e Rio de Janeiro e a transposição para cá do AXÉ OPÔ AFONJÁ. Há, entretanto, muitos “casos curiosos” que estão registrados nos Anexos nº V e nº VI, que apontam para uma das características principais do Candomblé, já comentada que diz respeito à oralidade na transmissão desses fatos. Estas “estórias” são importantes para o “folclore” da religião e servem de suporte para o aumento da fé. Percebi que os depoentes contam com orgulho estes “casos”, “fatos” ou “presságios”. É uma espécie de “reforço” para a credibilidade.

Mãe Aninha continuava, no Rio de Janeiro, as atividades ligadas às tradições dos cultos africanos e as suas obrigações como membro das Irmandades da Boa Morte e N. Sra. do Rosário, indo à missa freqüentemente e participando destacadamente nos festejos religiosos. Eram comum essas atividades compartilhadas, o que não é sinal de sincretismo, mas de puro “acerto” (26), quando os negros faziam coincidir festas ou rituais afros com o calendário cristão. Tudo em nome de uma “lógica transacionalista do acerto” (27). Muniz Sodré explicou em uma de suas aulas que trata-se de uma lógica de apropriação antropofágica, própria do modernismo brasileiro que se estabelece em uma relação de aproveitamento de troca analógica de oportunidades, sem a preocupação de questionamentos intelectuais ou críticos. A reciprocidade comanda as relações de troca entre subordinados e colonizadores. Um dos depoentes mostra a especificidade que se estabeleceu nessa relação, quando, por exemplo, diz que os adeptos dos Candomblés vão à Igreja Católica, se colocam diante da imagem de escultura, se ajoelham, rezam e pedem benefícios ,

(26) Muniz Sodré usa esse termo em seus estudos e aulas.

(27) Muniz Sodré. *Op. cit.* p. 104.

que virão ou não, enquanto que nos terreiros de Candomblé o contato é direto e a solução imediata. A troca se dá entre indivíduo e entidade.

Essa ideologia foi restabelecida na Casa de Tia Ciata e Tia Bebiana de Iyansã, irmã de Ciata, quando promoviam festas, no fundo do quintal, com o samba, o partido alto, que era constantemente perseguido pela polícia. Tia Ciata promovia essas reuniões, mas pedia licença à polícia para fazer um “baile, um chá dançante”... Ou na tradicional “Festa da Penha”, quando, depois da missa, a colônia baiana, a congregação da comunidade negra se reunia na barraca de culinária baiana montada por tia Ciata e mantida por ela até sua morte em 1920.

Voltando aos fatos históricos, por volta de 1936, a Iyalorixá Oba Biyi iniciou algumas sacerdotisas entre as quais Cantulina Pacheco, Omô Airá, neta de Joaquim Vieira, Oba Sanyã, que é hoje a Iyalorixá do AXÉ OPÔ AFONJÁ no Rio de Janeiro. Foi no mesmo ano de 1936 que mãe Aninha começou a construir o ILÊ NLA, em São Gonçalo do Retiro. Este prédio, um ano mais tarde abrigaria várias personalidades, quando da decretação do Estado Novo. Refugiados políticos, como o escritor Edison Carneiro, foram protegidos de mãe Aninha no “Axé...”.

O registro em Ata da inauguração da Sociedade Civil do Centro Cruz Santa do AXÉ OPÔ AFONJÁ se dá em 08 de novembro de 1936.

A primeira Diretoria da Sociedade Civil era constituída de:

Presidente de honra - Martiniano E. do Bonfim - AJUMIDÁ;

Presidente - ~~Arkelau de Abreu~~ - OBÁ ABIODUN;

Vice-Presidente - Miguel A. SantAnna - OBÁ ARÉ;

Secretário - Tiburcio Muniz - OGANILÊ ÓGUN;

Tesoureiro - Jacinto Souza - OBÁ ADÓFIN.

Um dia, quando mãe Aninha já estava muito doente, pediu que a levassem para a fonte de Iyá e lá, cerrando os olhos, viu desfilar todos os seus ancestrais. Reuniu todos os filhos do “Axé...” e faleceu no dia 03 de janeiro de 1938. Antes

preparou as roupas do seu enterro, as roupas que se referiam à sua posição na Irmandade da Igreja de N. Sra. do Rosário e São Benedito, convocou seu neto Didi, o Assoba, Miguel de Sant'Anna, Oba Aré, e Senhora, a Osi Dagan. Mãe Aninha fez a distribuição dos cargos dentro da sociedade do AXÉ OPÔ AFONJÁ. Ela foi quem estabeleceu as linhas mestras que regem o Candomblé de Ketu até hoje na Bahia e no Rio de Janeiro.

O AXÉ OPÔ AFONJÁ no Rio de Janeiro passou por uma série de mudanças de endereço e de chefia. Fixou-se em Coelho da Rocha, na Rua Florisbela nº 1029, por volta de 1947 e ainda mantém a tradição dos cultos aos orixás nos moldes deixados por Mãe Aninha. (A trajetória do "Axé..." no Rio de Janeiro até 1995 se encontra no Anexo nº VI, depoimento de Joaquim Motta)



Eugênia Ana dos
Santos (Mãe Aninha)



VI - Conclusão

Em realidade, é muito mais fácil descobrir o cerne terreno das nebulosas representações religiosas analisando-as, do que, seguindo o caminho oposto, descobrir, partindo das relações da vida real, as formas celestiais correspondentes a essas relações. (Karl marx. O Capital) (28)

O olhar semiológico sobre a indumentária de OBALUAYÊ permitiu a elaboração de um estudo capaz de revelar o universo complexo de signos que constitui o ritual de candomblé. Este procedimento proporcionou a decodificação dos signos sobre o prisma de uma metodologia plural, através dos mecanismos de que dispõem a teoria da arte, a antropologia, a semiologia e a etnologia.

A análise da vestimenta de OBALUAYÊ possibilitou a configuração de discursos sobre a cultura material no ritual, os paramentos e a particularização do ato de vestir nas casas de santo. Percebeu-se a influência africana e os desdobramentos, as especificidades dos cultos na Bahia e no Rio de Janeiro. Afirmou-se um conceito de afro-brasilidade circunscrito no processo de adaptação do negro, no Brasil.

Algumas conclusões podem ser formuladas, sobretudo no que diz respeito aos aspectos de forma, cor e volume.

Concluo com um exercício de especulação e análise das imagens compiladas durante a pesquisa de campo.

(28) Apud. Carlos Rodrigues Brandão. Os deuses do povo. p. 15.

Uma série de transformações foram percebidas quanto à utilização de materiais e tecidos. A evolução da indústria têxtil e a produção acelerada de novas fibras e tecidos aparecem, à primeira vista, como condutoras deste processo. Entretanto, muitos discursos se interpõem, ligados ao poder aquisitivo e à auto-afirmação de alguns zeladores do santo. Uma dicotomia estabelecida entre “ser e ter” é percebida e se manifesta ao nível das relações internas do terreiro. “Eu sou” na medida em que o meu ter se realiza: “Eu tenho”. Este procedimento está refletido nas formas elaboradas de vestir o orixá, na necessidade de gastar quantias exageradas com os materiais. Há, também, uma preocupação em não repetir a roupa em festas subseqüentes. Cataloguei mais de dez roupas diferentes, em dois anos de observação, para o mesmo orixá OBALUAYÊ no terreiro visitado. A cada comemoração guarda-se um mistério muito grande em torno do material ou da roupa que o orixá usará na festa seguinte.

O culto do orixá toma uma forma de celebração do eu, capaz de impor uma exuberância, uma vaidade e um luxo que contrariam a tradição que o orixá retém. Ao construírem a roupa, inspiram-se numa lição de dedicação extrema, capaz de funcionar como um suplemento da força, da energia que se espera alcançar. Este ato está revestido, impregnado de magia, de crenças alquímicas que sustentam a permanência da preocupação com o luxo dos trajes. Os adornos, bordados e apliques são recorrentes, porque evidenciam a preocupação de afirmação de poder que o Babalorixá exercita. Eles compõem o cartão de visitas da casa de santo. Estão impregnados de um exotismo passageiro, pois, muitas vezes, depois de atingida a “glória” de apresentar o seu santo ricamente vestido, todos regressam à modéstia de suas origens.

As figuras nº 23 e nº 24, atestam a diferenciação das padronagens usadas na confecção dos trajes. Os tecidos sintéticos estão sendo empregados com mais frequência e descaracterizam os conceitos originais associados aos elementos da natureza, dos tecidos manuais que compunham as vestimentas dos orixás. Em nome do luxo, apela-se para o brilho dos fios metálicos, dos lamês e dos brocados.



Figura nº 23. Traje de Obaluayê, Joaquim Motta, Nov. de 1994.



*Figura nº 24.
Proposta Comercial,
Mercadão de Madurei
ra, agosto de 1994*



Figura nº 25



Figura nº 26
"Olubajé" Terreiro de Joaquim Motta
1994.



Figura 27. Traje de Obaluayê exposto no Museu do Folclore da Bahia.



Figura nº 28 - AZÊ de Palha
da Costa Tradicional - Bahia

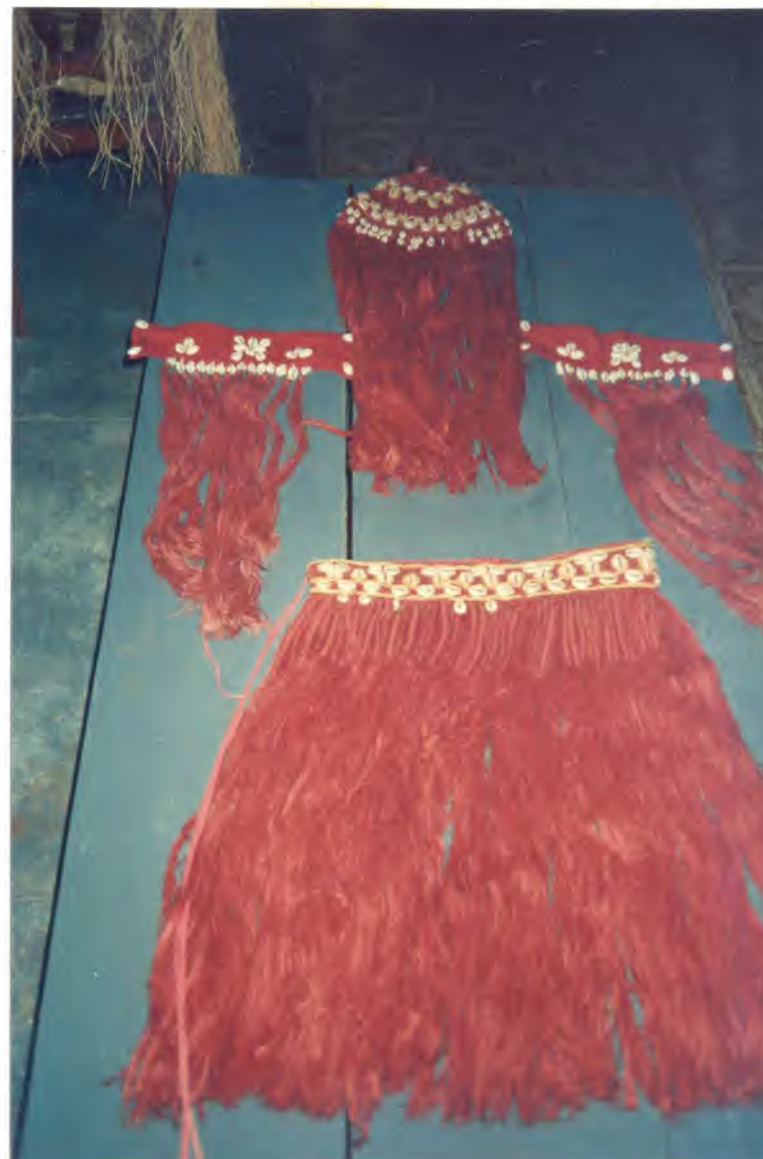


Figura nº 29 - Traje de
Obaluayê - Joaquim Motta,RJ.

transformou-se num elemento de cultura. Não se questionam os altos custos com os paramentos e cada filho de santo introduz a sua parcela de criatividade, a originalidade de bordados, apliques, formas ou tecidos. São vários estilos individuais, devidamente ordenados pelo Babalorixá e que formam a “elegância da casa”. Por vezes, adotam traços isolados de modismos, de algum objeto referente, na busca de uma forma original de vestir o orixá.

Ao vestir o santo, uma missão se cumpre. A roupa impõe um determinado comportamento em quem a usa, condiciona o porte e passa a ser mediadora das funções daquele orixá ou da função que a pessoa desempenha na hierarquização do terreiro. A vestimenta expressa uma realidade fundamental, um aspecto cultural, moral e religioso. Neste contexto, vestir-se corresponde a um rito de passagem entre o mundo profano (do dia a dia, da rua, da casa) e o mundo sagrado (do terreiro). Constitui um meio de classificação do orixá, de tornar explícito seu significado e sua esfera particular de ação.

Ao observar a figura nº 25, percebo a construção artesanal de suas partes. A utilização de um tipo de entrelaçamento misto composto de miçangas e fios de palha, com o uso das técnicas de macramê, crochê, fiação e tecelagem. Essas mudanças pontuam a preocupação de se elaborar e reelaborar minuciosamente a roupa do orixá. O filho de santo reforça a energia primordial no momento em que reserva dias e dias construindo, passo a passo, os paramentos do orixá. É um exercício de paciência e dedicação às coisas do santo. O trabalho laborioso está intimamente ligado à perpetuação do axé, da força vital. No candomblé, a execução dos elementos que compõem a indumentária do orixá está impregnada desse sentido ritualístico, uma maneira de tornar o seu ato em uma imensa virtude. Carlos Moraes falou:

Eu tenho amigos que vestem Omolu como uma verdadeira obra de arte, mas eu não vejo assim.. O meu é pano e palha... Pode ser até aquele “Rechilyer”, sabe, aquele trabalhinho que leva tempo na mão fazendo? Talvez é por esse trabalho, que exige

aquela tenacidade, a moral para chegar até o fim, porque se não tiver moral ela não termina... (Anexo IV)

Os AZÊS presentes nas figuras nº 29 e nº 30 também são confeccionados com materiais diversificados. A fibra utilizada não é a palha da costa. Há na figura nº 29 a utilização do cânhamo e da aninhagem desfiadas, tingidas e trançadas próximo ao capuz. Já na figura nº 30, o fio utilizado é o de algodão industrializado, próprio para fiação e tecelagem, que foi disposto de maneira longitudinal, formando o “filá”. Aqui não há a utilização de corantes. O fio foi engomado para fins têxteis e adaptado para a nova função. Cabe esclarecer que a indumentária da figura nº 30 foi desenhada e confeccionada por mim. Obedecendo a um pedido do Joaquim Motta, fiz a pesquisa de um material alternativo, usando tecido próprio para decoração de interiores, em fibra de linho (100%) do Linifício Leslie. Submeti o tecido a sucessivas lavagens para tentar um beneficiamento das fibras, proporcionando uma maior maleabilidade, melhor tato e caimento. Foram empregadas muitas tranças de fios de algodão e aviamentos, visando a uma valorização do tecido cru, da fibra natural. O resultado foi a criação de um traje, onde a opção por formas arredondadas mais sinuosas, tornou-o mais elegante. Joaquim Motta acompanhou todo o processo de criação e exigiu que se usasse o tecido sem tintura, sem cor, porque o orixá estaria vestido para a comemoração do “AXÉ...” da casa. E todos os outros orixás evocados estariam trajando roupas brancas.

O que surpreende nesta leitura é que os depoentes não se dão conta das verdades contidas nestes procedimentos. Talvez, involuntariamente, sejam absorvidos pela vontade expressa de adotar um vestuário elegante ou sejam acometidos pelas leis de consumo impostas pela contemporaneidade. Sem dúvida, o complemento iconográfico, que estes elementos representam para o entendimento da atmosfera étnico-sociológica resulta em documento fundamental para a análise semiológica. O vestuário no candomblé pode ser considerado “semântico” pois há uma condição sócio-política, estética e econômica especial, expressa na seleção e ordenação de seus componentes. As categorias diferenciadas de manifestação ritualística são capazes de distinguir funções,



*"Pala" complemento da
figura nº 29*



*Figura nº 30. Roupa de
Obaluayê - Joaquim Motta*

mitos e costumes. E, quer do ponto de vista histórico, quer do ponto de vista estético servem como objeto de mensuração dos fenômenos que estão circunscritos aos rituais de candomblé.

O olhar semiológico sobre a indumentária de OBALUAYÊ permitiu a percepção da síntese dos principais conceitos e reflexões teóricas sobre o orixá. Ao estudar a matéria, ordenando-a, classificando-a, denominando-a, configurando-a, também exercitei a minha ordenação interior. Vivenciei um processo dinâmico em que se recriam as potencialidades essenciais da vida. Muitas vezes, fui absorvido pela pesquisa de tal maneira, que me surpreendi com a presença súbita do mundo de mitos, ritos, silêncios e ausências próprios destes sistemas. Experimentei um profundo mergulho no mundo do axé, um exercício de energização, em busca da essência das coisas.

Um desvio do olhar e sinto uma paixão singular por este contexto, sentimento revestido de uma prodigalidade infinita.

VII - LÉXICO

ABADÁ - Túnica branca de mangas compridas, largas, usadas pelos negros sudaneses islamizados, denominados malês no Brasil. A palavra vem do YOR. "Agbádá" - vestido largo para homens, atingindo o tornozelo. É aberto dos lados com bordados nas extremidades, ou no degolo e no peito

ABALUAIYÊ - Deus da varíola, das epidemias. Uma das formas de Xampanã. Do YOR. "Babalú-ayê" (Baba + Olú + ayê = Pai dono da vida). Variações na escrita, mas referente ao mesmo orixá: Obaluaê; Obaluayê; Omolu; Omulu.

ABIYAN - Grau pré-inicitário, denominação afro-brasileira. Variação - ABIÃ

ABÓRISA - Iniciado, cultuadores de Orixá.

ABÓRISA OKUNRIN - Sacerdote masculino, homem iniciado em Orixá.

ADAGÃ - Senhora que toma conta de terreiro jeje. Do YOR: a + "da" irmã mais velha + ga = superior.

ADOSU - Iniciado.

AFONJÁ - Um dos nomes de Xangô.

AJERÊ - (de Omolu) alguidar com a pedra-fetichê (o otá) do orixá, coberto por uma cuscuzeira do YORUBA - "AJERE" - coador.

ALAFIN - Do YOR: Dono do palácio, título do governante de OYÓ, Nigéria, África, onde Xangô foi rei.

ALUBAÇA - Cebola. Nas matanças de animais votivos corta-se uma cebola para saber se o sacrifício foi aceito pelo Orixá.

ASOGBÁ - Título usado no Opô Afonjá, relacionado com Omolu. Em Olga G. Cacciatore encontro definição da pessoa que prepara as cabaças usadas nos terreiros. YOR. "A" pessoa que faz; "SÓ" - melhorar, "IGBÁ" - cabaça: - AÇOBA - aquele que prepara as cabaças para o uso ritual. É alto dignatário do terreiro, toma parte no padê de EXU, sendo o sacerdote - chefe do culto a Omolu - Obaluayê.

ATOTÔ - Saudação para Omolu/Abaluaiê.F.YOR. "Nós" saudamos tua presença.

AWO - Subst. mistério, plano.

AXÉ - Força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se

individualiza em objetos, símbolos, plantas, pedras e toda a cultura material do santo ou do terreiro, que constitui a energia, o segredo que é veiculado no Candomblé. O “axé” está enterrado no poste central do terreiro, representando a segurança espiritual do mesmo. É o mesmo que poder de realização da força sobrenatural. Significa, também, “assim seja”.

O texto faz referência ao AXÉ OPÔ AFONJÁ e às vezes uso o termo “AXÉ...” como abreviatura do terreiro citado.

AXEXÊ ou ASESSÊ - Cerimônia ritual fúnebre dos Candomblés. De origem Yorubá, é realizada nos falecimentos de pessoas importantes do terreiro, tem como finalidade liberar a alma da matéria, do corpo do morto. Semelhante à missa de sétimo dia da religião católica, tomam parte todos os integrantes, ogãs, filhas e filhos de santo, na ocasião reza-se o CERRUM, com cantigas fúnebres. Essa reunião pode ser feita no dia do sepultamento e no sétimo dia é repetida, quando se dá o encerramento dos sufrágios. Roger Bastide elabora um estudo do “Ritual Angola do Axexê”, onde coloca que, obrigatoriamente, o Axexê é constituído de duas partes, que duram de três a sete dias. Numa primeira fase são oferecidos sacrifícios à alma do iniciado e depois são feitas as cerimônias de despacho dos assentamentos e das vestimentas litúrgicas do morto, quando são atiradas no mar, no rio ou na floresta, próximo às árvores sagradas. Os africanos acreditam que a alma não se desprende do corpo após o falecimento e que são necessários rituais para expurgá-la, pois mortos ou eguns rondando os muros dos vivos é muito perigoso... O dicionário de Cultos Afro-Brasileiros de Olga G. Cacciatore faz um relato de todo o ritual do Axexê.

AXÓ - Roupa ritual dos Orixás e Eguns. YOR. “ASO” - roupa.

AYABA - Esposa do rei.

AYÉ - Subs. modo de viver, vida, carne viva. O período de vida, o mundo, o aqui, o concreto. Literalmente o “universo”.

AZÊ - Espécie de capuz confeccionado com palha de costa trançada ou “malha” tecida, rodeado de longas franjas, bordados com contas de búzios, usado por Omolu-Abaluaíê. Empregado nos Candomblés de Angola no sentido de “filá iorubano”.

BABALORIXÁ - Chefe masculino de um terreiro. Sacerdote que dirige um Candomblé, um “Xangô”. Denominado popularmente de “pai-de-santo”, aquele

que dirige todas as cerimônias rituais de iniciação, de jogos, interrogar os deuses com obi, “alubaça” e búzios. Dirige a vida da comunidade religiosa, com determinação de preceitos. Sua missão primeira é promover o culto dos Orixás. A palavra compõe-se do termo “BABA” pai, chefe; “OLO” - dono, possuidor, “ORISA” - Deus, santo.

BABALAÔ - Sacerdote de Ifá, o orixá da adivinhação. Era cargo de alta categoria, de importância essencial, independente de comunidades era consultado pelos diversos Candomblés. Aquele que possui os segredos - o “AWO”.

BORI - Ritual do Candomblé, chamado também de cerimônia “de dar de comer a cabeça”. Tem o objetivo de fortalecer o espírito para suportar repetidas possessões ou dar resistências contra influências negativas. Dedicada ao Orixá “dono da cabeça”, consiste em esfregar uma pasta de Obi, Orobô, depois banhar com ervas sagradas... O receptor permanece de joelhos sobre uma esteira, vestido de branco etc. “BO” - alimentar, “ORI” - cabeça.

BRAJÁ - Espécie de colar, composto de búzios entrelaçados por um fio de nylon em formato de escamas, de uso de Obaluayê. O Brajá da figura na página 116 apresenta uma cabaça onde estão contidos os “axés”, as poções mágicas. O Brajá simboliza nobreza, poder e riqueza.

CAMISU - Veste dos sacerdotes nagôs, semelhante ao ABADÁ. É denominação comum de uma camisa de mangas curtas, retas ou fofas, com decote careca, oval ou arredondada, com rendas (opcional), usado pelas filhas de santo. No Candomblé, as IAÔS, com menos de sete anos devem usá-las. As EBÂMI, também, mas com uma bata por cima. YOR - “KA” - envolver; “MI” - diferente; “SU” - circular.

CANDOMBLÉ DE KETU - Candomblé de nação Nagô (IORUBÁ), um dos que mais conserva as tradições africanas. Sua origem é na cidade de KETU, fundada por povos iorubanos de Ifé e Oyó, dentro do território que hoje é o BENIN (Ex Daomei), próximo à Nigéria, na África Ocidental. O povo desse reino pertencia ao “EGBÁ”, divisão dos Yorubás. A elementos seus se devem os Candomblés mais tradicionais do Brasil, como Engenho Velho (Casa Branca), Opô Afonjá, Gantois, Alaketo, Ogunjá etc.



"Brajá"

CUSCUZEIRA - vasilha redonda de barro, com fundo perfurado, própria para nela fazer cuscuz, uma comida afro-baiana. É também usada para tapar o “assentamento” de Omolu. No Yoruba esse tipo de vasilha se chama “ajere”, por ser como um coador. F. do port. cuscuz; do árabe “KUSKUS”.

EBÂMI - também dizem EBÔMIM - filha de santo que tem sete anos de feita. A 2ª etapa hierárquica da IYAWÔ, quando poderá receber o DEKÁ, desde que seja considerada apta.

EDUN ARA - A pedra do Raio.

EFUN - Cerimônia ritual que consiste em pintar a cabeça raspada e o corpo do iniciado, com círculos ou pontos, ou ambos e traços nas faces, feitos com giz, cal. Usa-se a cal dissolvido em água com um pouco de goma arábica.

EGBÉ - Sociedade, associação.

EGBÓN - Irmão mais velho - EGBÓN AGBA, o mais velho, o superior, o sábio.

EGUNGUN - também EGUN. Espíritos, almas dos mortos ancestrais que voltam à terra em determinadas cerimônias rituais. Há na África (na Nigéria e Benin) sociedades secretas para cultuá-los. No Brasil, existe candomblé de Egungun, na Ilha de Itaparica, Bahia. Do YOR - Eégun ou “Égun” espírito reencarnado.

EUÁ ou ÈWÁ - Orixá associado à natureza.

FILÁ - capuz de forma cônica, arredondado, com longas franjas, tecido de palha da costa, usado por Omolu - Obaluayê. Nos candomblés de Angola se chama “AZÊ”.

IYAWÔ - do Yorubá IYÁWÓ - esposa mais jovem, recém-casada. No Brasil, nome que a iniciada adquire logo após o SUNDIDÉ (v.). O mesmo que iniciada, esposa de orixá.

IDÃ - grande mágica, truque bem feito. F. YOR. “IDÁN” - mágica, talismã.

IDÉS - Braceletes de latão, de Oxum, por extensão, denominação das pulseiras dos Orixás.

IFÁ - Grande orixá da adivinhação e do destino. É a palavra de Orumilá (Um dos títulos do Deus Supremo, como conhecedor do futuro) e, assim, faz parte da Divindade, da qual é o mensageiro da luz. Não possui um culto particular, organizado, mas é conhecido e muito respeitado. Seu sacerdote é o BABALAÔ, que usa o Opelé ou os cocos de dendê para receber a resposta do oráculo.

Atualmente Ifá preside ao jogo com búzios, sendo que nesse caso, o mensageiro é EXU.

IFÉ - Cidade da Nigéria, África Ocidental. É a capital do povo iorubano e, segundo a tradição, ali teria sido criada toda a humanidade.

IKO - Fibra de ráfia africana, chamada palha da costa. Usada em diversos parâmetros dos cultos afro-brasileiros. Saiote e fita de Omolu, presente em pulseiras, colares, xaxarás etc.

IKÚ - Subs. morte

ILÊ - É o nome da Casa de Candomblé, que geralmente é seguido do nome do orixá protetor do terreiro. Do F. YOR.: "ILÊ" - casa.

IROKO - Árvore que tem muito axé, árvore de muito fundamento.

IRUEXIM - Instrumento simbólico de Iansã. É uma espécie de chibata cerimonial, de rabo de cavalo, com cabo de metal, madeira ou osso, com a qual ela fustiga os eguns.

IRUKERÉ - Instrumento simbólico de hierarquia usado na África pelos Reis, príncipes e chefes. No Brasil é simbólico de Oxossi, de rabo do boi ou vaca, preso em cabo de madeira, osso trabalhado ou metal.

IYÀNASSÔ - Sacerdotisa suprema. Uma das fundadoras do Candomblé Casa Branca do Engenho Velho, Salvador, BA. O primeiro organizado e conhecido publicamente no Brasil. É também o título da sacerdotisa encarregada do culto de Xangô no Axé Opô Afonjá.

JEJE - Um dos grupos étnicos que vivem na República de Benin. Dialeto do grupo dialetal FON, da língua EWE (v.), falado por escravos vindos do Daomei (atual República Popular do Benin). O termo se estende aos escravos vindos dessa região, cuja linguagem, crenças e costumes foram absorvidos em grande parte pelos iorubanos (nagô), na Bahia.

KETU - Cidade na República de Benin, onde Exu e Oxossi foram reis. Antigo reino da África Ocidental, cortado em dois pela atual fronteira da Nigéria - Benin.

MARIUÔ - Saiote de folhas de palmeira desfiadas que Ogum veste em certas cerimônias de Candomblé. As folhas de "Mariuô" colocadas na entrada das casas afasta os Eguns. YOR - "MÀRÌWÒ" - folhas tenras do cimo da palmeira.

OBA - Rei.

OBA BYI - Xangô fez este nascer.

OBAKA KANTO - O grande rei.

OBA SANNYA - Xangô me deu apoio com sua força, também SANYÃ.

OBA TOSI - O rei Xangô é suficientemente grande para ser venerado.

OBI - Fruto da palmeira africana, que no Brasil se chama coleeira. O obi dessa árvore tem 2 a 4 cotilédones, usados na adivinhação simples. São cortados os pedaços e empregados nos jogos. Quando caem em determinadas posições indicam a afirmação ou negação das perguntas. Também conhecida como “noz de cola”.

ODÉ - O caçador; outro nome de Oxossi.

ODU - Subs. indicação de adivinhação pelo oráculo de Ifá. Predestinação. Resultado de uma jogada, com Opelé, com os cocos de dendê ou búzios. Os ~~Odus principais são 16. Sua combinação pode dar mais 16 a eles subordinados~~ (OMON ODÙ), cuja totalização 256, que recombinações, podem chegar a um total de 4.096 odus ou resposta dos Orixás. ODU é a denominação, também, do desenho formado e anotado no opanifá, que é o tabuleiro usado para o jogo.

OFURUFU - Subs. ar, firmamento, céu. –

OGÃ - Título honorífico, concedido a homens de boa situação social, política ou econômica, capazes de ajudar ou proteger o terreiro. São escolhidos pelo chefe do Candomblé ou por indicação de um orixá. Divide-se em várias categorias hierárquicas, em escala que vai de Ogã Beré, o mais novo, a Ogã Colofé - o grau máximo (após o chefe), aquele que sabe tocar otás, conhece ervas, os pontos cantados, riscados etc.

OGBÔNI - Sociedade secreta Yorubá, outrora com grande poder na vida civil, religiosa e política da Nigéria. Tem por finalidade realizar cultos relacionados à colheita, reprodução e funerais. Seu titular é sempre uma mulher.

OJÁ - Uma faixa longa, usada na indumentária do Candomblé, com diversas finalidades como: pano de cabeça ou turbante; circulando o busto, terminando num laço. Usado também ao redor dos atabaques. Do YOR. “OJÁ” - faixa para ~~rodear a cintura das mulheres ou suspender a criança às costas da mãe.~~

OJÔ COCORÔ - Inveja, mau-olhado, olho gordo ciúme. Do YOR “Ojú Kòkòrò”.

OKO - Espécie de lança ritual de Obaluayê.

*Variação no uso do ojá, ou pano da costa.
Proposta de Mãe Aninha, catalogada por
Maria Stella de A. Santos.*



OKUNRIN - Homem.

ÒKÙNRÙN - Doença. (subs.) YOR.

OLORISÁ - Pessoa que venera e cuida do seu santo protetor. O mesmo que **BABALORISA** ou **YALORISA**. No livro Meu tempo é Agora, o termo refere-se ao iniciado, aquele que tem “ORIXÁ” com sua religião (*).

OLORISÁ OBIRIN - A iniciada.

OLORISÁ OKUNRIN - O iniciado.

OLORUN - Deus supremo dos Yorubás, criador do mundo, mas que não possui altares nem sacerdotes. Delegou poderes a seu filho Obatalá, para dirigir o mundo e as criaturas.

OMO OLUWÀYE - O iniciado em Obaluayê.

ONÍLÈ ou **ONÍLU** - Proprietário da terra do campo.

ONIXEGUN - Subs. doutor, médico.

OPELÈ-IFÁ - Espécie de colar aberto, com “meias-nozes” de dendê, usado para jogos de adivinhação. Também denominado “rosário de Ifá”. YOR - “ÒPÉ” - tipo de palmeira, “èlè” - pedaço.

OPO AFONJÁ - OPÓ = Raiz, Afonjá é epíteto de Xangô - daí “a Raiz de Xangô”.

ORĀNHIĀ - Fundador mítico da cidade de OYÓ, capital política do Reino Yorubá, na Nigéria. Filho mais jovem de Odudua, portanto irmão de Yemanjá.

ORIKI - Cântico de louvor, que relata os atributos e feitos de um orixá.

OROBÔ - Planta africana. É a falsa cola, ou cola amarga, cujas nozes não formam cotilédones, como no Obi. Na África é oferecido a Xangô. No Brasil, a ~~quase todos os orixás e usada em várias cerimônias rituais.~~

ÒRUN - Subs. Céu, nuvem, firmamento. Verger levanta algumas questões que colocam o ORUN embaixo da terra. Tem, também, o sentido de além, infinito, o longínquo.

ORUNKO - Nome sacerdotal Yorubá. “Dia do ORUNKO”. Cerimônia durante a qual o orixá da iniciada, gritando, revela o seu nome. Esta cerimônia também é chamada “dia de dar o nome”. Do YOR “ORÚKO” - nome.

OSSUM - Pó vermelho derivado do orucum.

OTÁ - Pedras sacralizadas que funcionam como receptáculos da força do orixá.

(*) Maria Stella de A. Santos p. 118

OTUN - Título de ministros supletivos de Xangô, os Obá. DO YOR. “ÒTUN” - o lado da mão direita. Denota o segundo, substituto de tal título.

OWÓ - subs. Dinheiro. OWO EYO - cauri ou caurim.

OYÓ - Região e cidade da Nigéria, África Ocidental, antiga capital política do reino Yorubá, da qual Xangô foi o quarto rei (alafin). Vem direto do YOR. “ÒYÒ”.

PEJI - altar dos orixás onde ficam os símbolos, otás, fetiches, comidas e assentamentos dos mesmos. Há formas diferenciadas desde mesas com os pertences até o peji de vários degraus, com oferendas, velas e objetos que fazem parte da cultura material dos santos.

QUIZILA - Proibição ritual determinada pelo Orixá, no seu culto, impondo interdições, temporárias ou definitivas a seus “filhos”. Por extensão, denota a repugnância pessoal a comer ou beber determinadas coisas. Do Kimb.: “KIJILA” - proibição, preceito de jejum, lei.

RUM - é o nome do maior dos três atabaques usados nos cultos do candomblé. “Dar o RUM” significa tocar o ritmo especial de cada orixá, para ele dançar, quando incorporado na IYÁWÔ.

SEGUI - Contas de Oxalá, de grande poder protetor, são azuis. DO YOR. “SÈGI”, contas tubulares azuis, de grande valor.

SUNDIDÉ - banho ritual de sangue animal que é derramado sobre a “cutilagem” feita na cabeça da iniciada e sobre os ombros durante o ritual principal da iniciação. Simboliza o sangue dando força vital às vibrações do orixá. DO YOR. “SUN”, escorreu, inundou; “DÌDÉ” - macro; ou “DI” - denso e “DÈ” - solto, livre, frouxo.

XAXARÁ - do YOR “SÀSÁ” subs. marcas de catapora, pintas de varíola + RÁ, esfregar, rastejar, arrastar-se. Instrumento simbólico de Omolu-Obaluayê. É um pequeno feixe de astes de dendê, mariô ou palha da costa, preso com trançados dessa palha enfeitado com búzios ou preso com tiras de couro vermelhas ou pretas, adornadas com búzios e miçangas. Simboliza a epidemia, espécie de “vassoura” que varre o mundo dos vivos.

XIRÊ - Ordem em que são tocadas, cantadas e dançadas as invocações dos orixás, no início das cerimônias festivas ou internas do terreiro. DO YOR. “SIRÈ” - executar instrumentos musicais, tocar, festejar.

YALORIXÁ - o mesmo que lalorixá. É a sacerdotisa, a responsável pelo terreiro, dirigente de um candomblé. Na África, as mulheres não dirigiam um terreiro. No Brasil os primeiros candomblés foram fundados por mulheres que tinham cargo de sacerdotisas de Xangô, no palácio “real de OYÓ” . Do YOR “IYA” - mãe + “OLÓ” - possuidor, dono + “ÒRISÁ” - divindade.

YORUBA - (Também IORUBÁ) - Povo sudanês que habita a região da Nigéria - África Ocidental, que se estende de Lagos para o norte, até o rio Níger e do Daomei para leste, até a cidade de Benin. Sua capital política é OYÓ e a cidade de IFÉ, segundo os mitos seria o lugar onde a humanidade foi criada. O rei de OYÓ tem o título de Alafin e o de IFÉ tem o título de ONI que é o mais importante dos chefes, considerado “pai da raça” e representante da comunidade civil e religiosa. O povo lorubano também habita o TOGO. É mais comumente chamado povo Nagô, no Brasil. Compreende várias tribos e subtribos que têm seus próprios governantes, subordinados ao ONI de IFÉ e ao ALAFIN de OYÓ. São entre outros: OYÓ, EGBÁ (que inclui KETU); IJEBU, IJEXÁ; OWÓ, EKITI etc. Há vários dialetos, sendo o de OYO o padrão. No Brasil é chamado língua Nagô. F. - IOR: YORUBÁ, nome da região e da língua.

VIII - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADESOJI, Ademola. ADURÁ. A Magia das Rezas. Rio de Janeiro, s/editora, 1992.
- . Oriki dos Orixás. 1ª edição, Rio de Janeiro. Ed. Gráfica Gonzaga Ltda, 1990.
- . ORUKÓ. Nomes dados aos Filhos de Santo na Terra de Yorubá. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Gonzaga Ltda, 1990
- AMADO, Jorge. Tereza Batista Cansada de Guerra. São Paulo, Martins Fontes, 1972.
- ANDREI, Elena Maria. Coisas de Santo. Rio de Janeiro, UFRJ. Escola de Belas Artes. 2º Sem. 1994. Dissertação de Mestrado em História da Arte.
- BARCELOS, Mario Cesar. Os orixás e a Personalidade Humana 2a. edição, Rio de Janeiro, Pallas, 1991.
- BARTHES, Roland. Elementos de semiologia. 15a. edição, São Paulo, Ed. Cultrix, 1992.
- BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo, EDUSP, 1971.
- . Estudos afro-brasileiros. São Paulo, Editora Perspectiva, 1983.
- . O Candomblé da Bahia (Rito Nagô). 2ª edição, MEC, Companhia Editora Nacional, 1978.
- . Roger, LIMA, Vivaldo Costa, SANTOS, Deoscoredes M. e outros. OLÓÒRISÁ. Escritos sobre a religião dos ORIXÁS. São Paulo, Ágora, 1981.
- BAUDRILLARD, Jean. Para uma crítica da economia política do signo. Portugal, Edições 70, agosto de 1981.
- . O sistema dos objetos. São Paulo, Editora Perspectiva, 1973.
- BUONFIGLIO, Mônica. Búzios - o oráculo dos Orixás. São Paulo, Ed. Outras palavras, s/d.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de cultos afro-brasileiros. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1988.
- CAMPOS, J.P. Guia de Candomblé da Bahia. 2a. edição, Rio de Janeiro, Pallas, 1986.

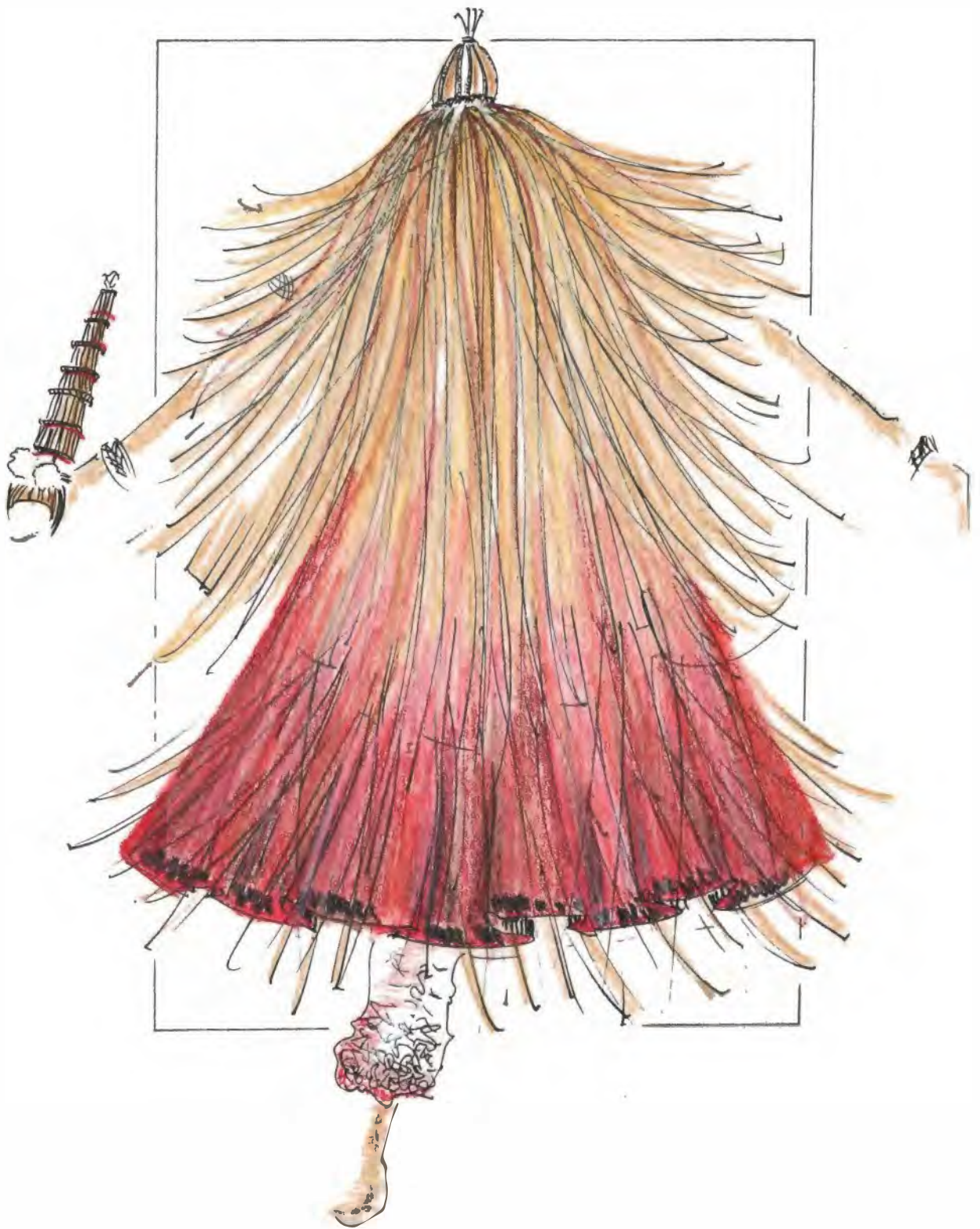
- CARISE, Iracy. A Arte Negra na Cultura Brasileira. Arte Nova, s/d.
- CARNEIRO, Edison. Negros Bantos. Rio, Biblioteca de Divulgação Científica XIV, 1937.
- CARREIRA, Antônio. Panaria. Cabo-verdiano - GUINEENSE. Lisboa, Centro de Estudos de Ultramar. 1968.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. 6a. edição, São Paulo, EDUSP, 1988.
- CASTRO, E. M. de Mello. O próprio poético. São Paulo, Edições Quirón, 1973
- COSTA, José Carlos da. Os sacerdotes, os deuses dos segredos e os mistérios da vida - primeiro livro de Ifá. Rio de Janeiro, S/editora, 1995.
- _____. Segundo livro de Ifá. Rio de Janeiro, S/editora, 1995.
- CHEVALIER, Jean e GHEERBRANDT, Alain. Dicionário de símbolos. 6a, edição, Rio de Janeiro, José Olympio editora, 1992.
- DREWAL, Henry and PEMBERTON, John. YORUBA. New York, the Center for African Art, 1989.
- FONSECA JUNIOR, Eduardo. Dicionário Yorubá (NAGÔ) - Português. Rio de Janeiro, Sociedade Yorubana Teológica de cultura Afro-Brasileira, 1983.
- FREIRE, Gilberto. Problemas Brasileiros de Antropologia. Segunda edição, Rio, José Olympio, 1959.
- KAHAN, Tuball. O jogo de Búzios. São Paulo, Hemus Editora Ltda, s/d
- LODY, Raul. O Povo do Santo. Rio de Janeiro, PALLAS, 1995.
- LUZ, Marco Aurélio. AGADÁ - Dinâmica da civilização africano-brasileira. Bahia, Centro Editorial e Didático da UFBA e Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil - SECNEB, 1995.
- _____. Cultura Negra e Ideologia do Recalque. 2a. edição, Edições SECNEB, Salvador, BA, 1994.
- MAGALHÃES, Eliette Guimarães. Orixás da Bahia. 5a. edição, S.A Artes Gráficas, Salvador, BA, 1977.
- MEYER, Laure. Objets Africains. Paris. Editions Pierre Terrail, 1994
- NETO, Antônio A. Teixeira. Cantigas de Obaluayê/Omolu. Vida e Morte. Rio de Janeiro, Pallas, s/d.
- NETO, Onofre Penteado. Vida-Valor-Arte II. São Paulo, Perspectiva e Editora da UFRJ, 1988.

- OFFELEN, Marion. Nomads of Niger. New York, Abradale Press ed. s/d.
- OLIVEIRA, Altair B. Cantando para os Orixás. Rio de Janeiro, Pallas, 1993.
- OTTEN, Charlotte M. Antropology and arte XI-XVI. New York, Natural History Press, 1971.
- PEDROSA, Israel. Da cor à cor inexistente. Rio de Janeiro, FENAME, MEC, 1982.
- RAMOS, Arthur. O Negro na Civilização Brasileira. Rio, Ed. da Casa do Estudante do Brasil, s/d.
- RIBEIRO, José. A magia do Candomblé. 3a. edição, Rio de Janeiro, Pallas, 1994.
- . Pontos Cantados nos Candomblés. Rio de Janeiro, Editora Espiritualista Ltda, 1969.
- ROCHA, Agenor Miranda. Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro. A Nação Ketu: Origens, Ritos e Crenças. Rio de Janeiro, Top books, 1994.
- RUGENDAS, Johann Moritz. Viagem Pitoresca através do Brasil. São Paulo, Ed. Itatiaia, SP 1989
- SALLES, Nívio Ramos. Rituais negros e caboclos. 3a. edição, Rio de Janeiro, Pallas, 1991.
- SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a morte. 7a. edição, Petrópolis, Vozes, 1993.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Meu tempo é agora. São Paulo, Editora Oduduwa, 1993.
- SMITH, Robert S. Kingdoms of the Yoruba. 3 th Edition, London Methuen & Co. Ltd. 1988.
- SODRÉ, Muniz. A verdade seduzida, por um conceito de cultura no Brasil. 2ª edição. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.
- . Jogos Extremos do Espírito. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.
- . O Social Irrradiado: Violência Urbana, Neogrotesco e Mídia. São Paulo, Cortez, 1992.
- . O Terreiro e a cidade . A forma social negro-brasileira. Petrópolis, Vozes, 1988.
- TAVARES, Ildásio. “ O escrínio sagrado da tradição”. In: Jornal Tribuna da Bahia, 7 de agosto de 1987, Caderno Cultura, p.8.

- _____. "Cantiga de sotaque". In: Jornal Tribuna da Bahia, 25 de agosto de 1987, Caderno Cultura, p.6.
- _____. "Mãe Stella - estrela azul". In: Jornal Tribuna da Bahia, 29 de setembro de 1989, Caderno Cultura, p.2.
- _____. "Do pastiche à profanação". In: Jornal Tribuna da Bahia, 16 de outubro de 1990, Caderno Cultura, p.5.
- _____. "Que viva Zumbi em todos nós". In: Jornal Tribuna da Bahia, 20 de novembro de 1990, Caderno Cultura, p.5.
- _____. "Vamos baianizar a África". In: Jornal Tribuna da Bahia, 17 de dezembro de 1991, Caderno Cultura, p.5.
- _____. "Tapete do tempo". Brasília, Edições Tempo Brasileiro, JNL, 1980.
- TEIXEIRA, Antonio Alves. Obaluaiyê e Omolu. 4a edição, Rio de Janeiro, Pallas, 1994.
- THOMPSON, Robert Farris. Face of the GODS. New York. The Museum for African Art, 1984.
- VATTIMO, Gianni. A Sociedade Transparente. Portugal, Lisboa, Edições 70, 1989.
- VELHO, Gilberto. Projeto e metamorfose. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.
- VERGER, Pierre. Artigos - Tomo I. São Paulo, Ed. Corrupio, 1992.
- _____. Dieux D'Afrique. Paris, Paul Hartmann Éditeur. 1954
- _____. Orixás. São Paulo, Ed. Corrupio, 1992.
- VOGEL, Arno. A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro, Pallas, EDUFF, 1993.

IX - ANEXOS

ANEXO I - DESENHOS E FOTOS

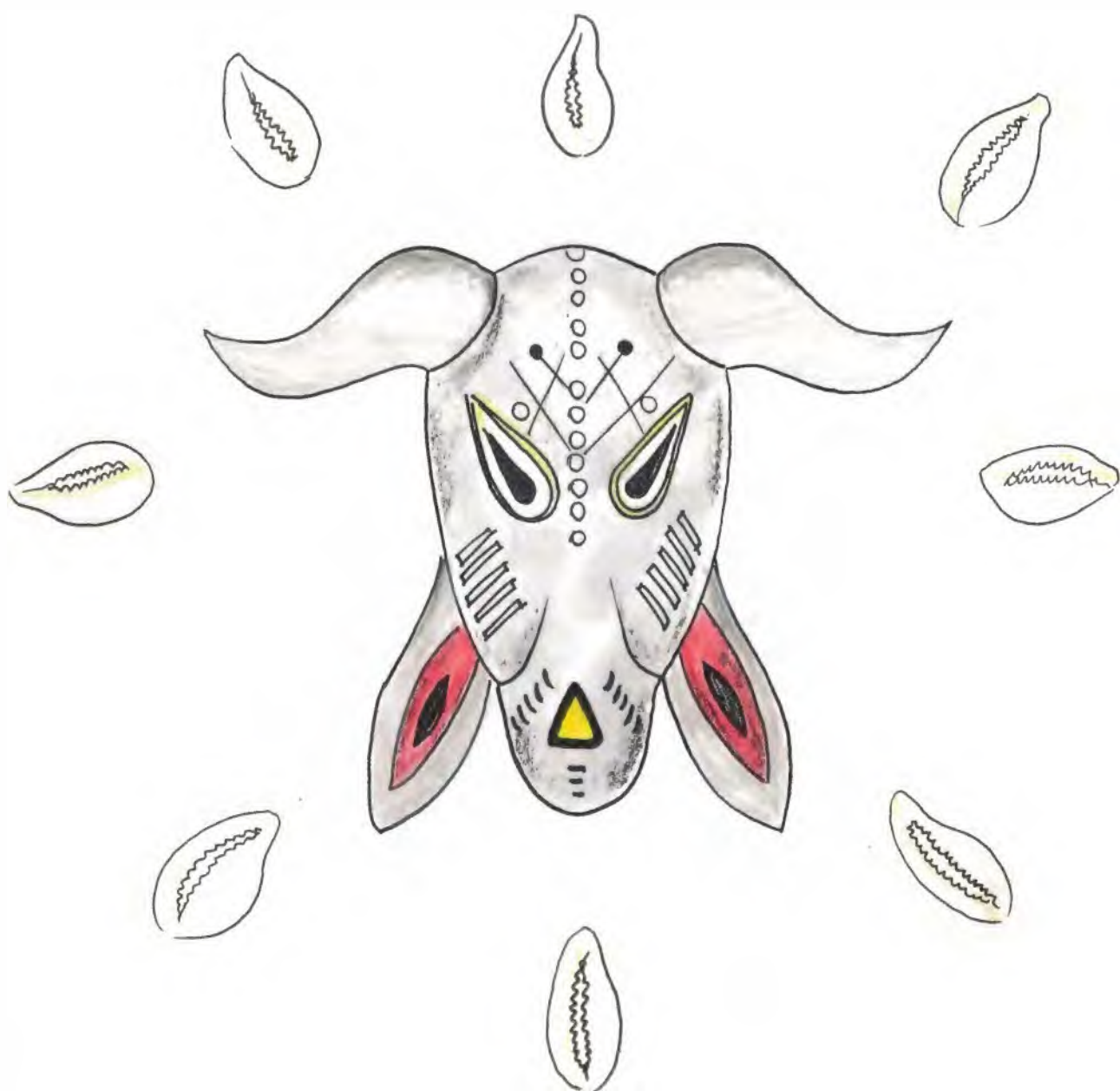








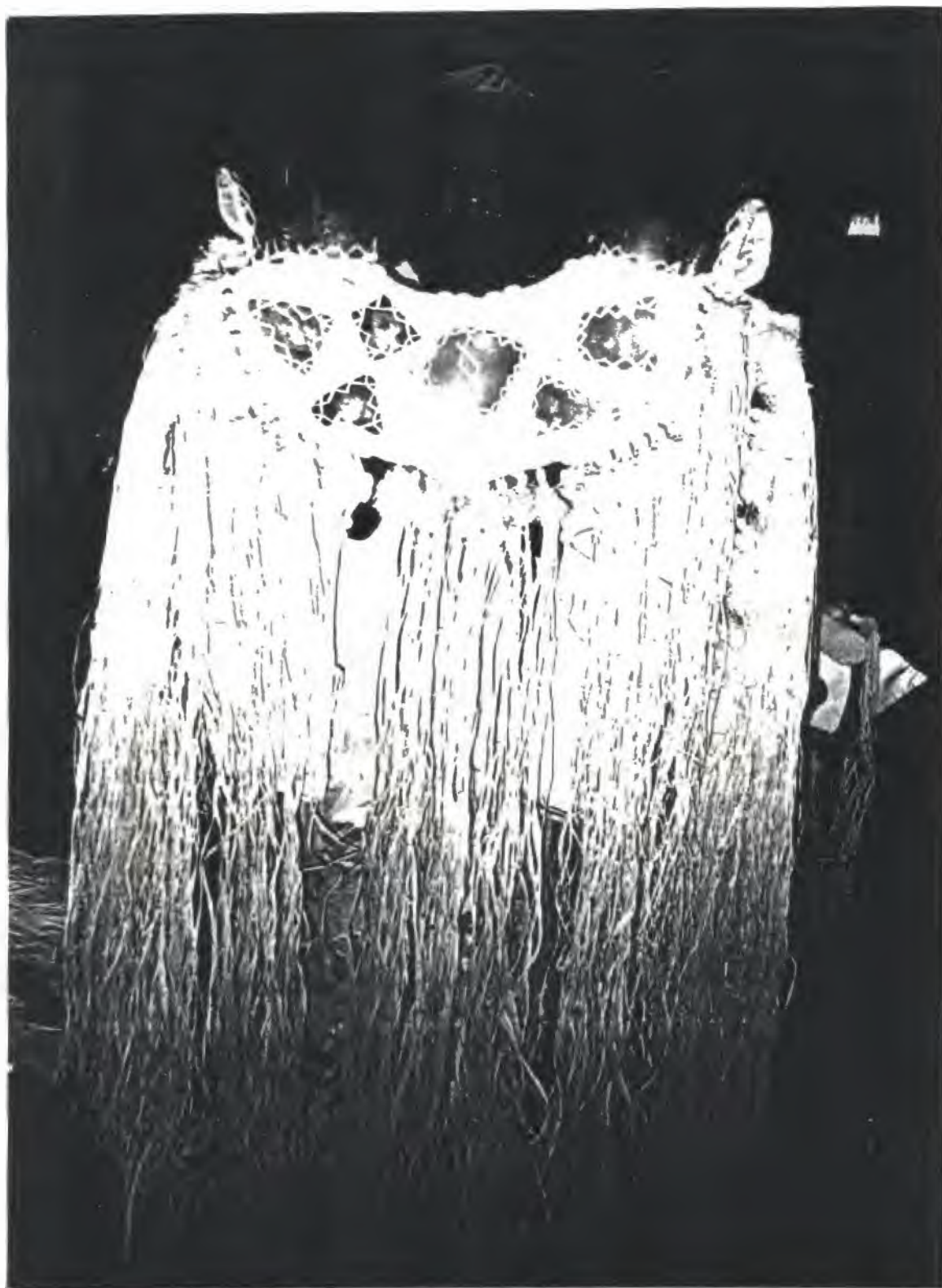




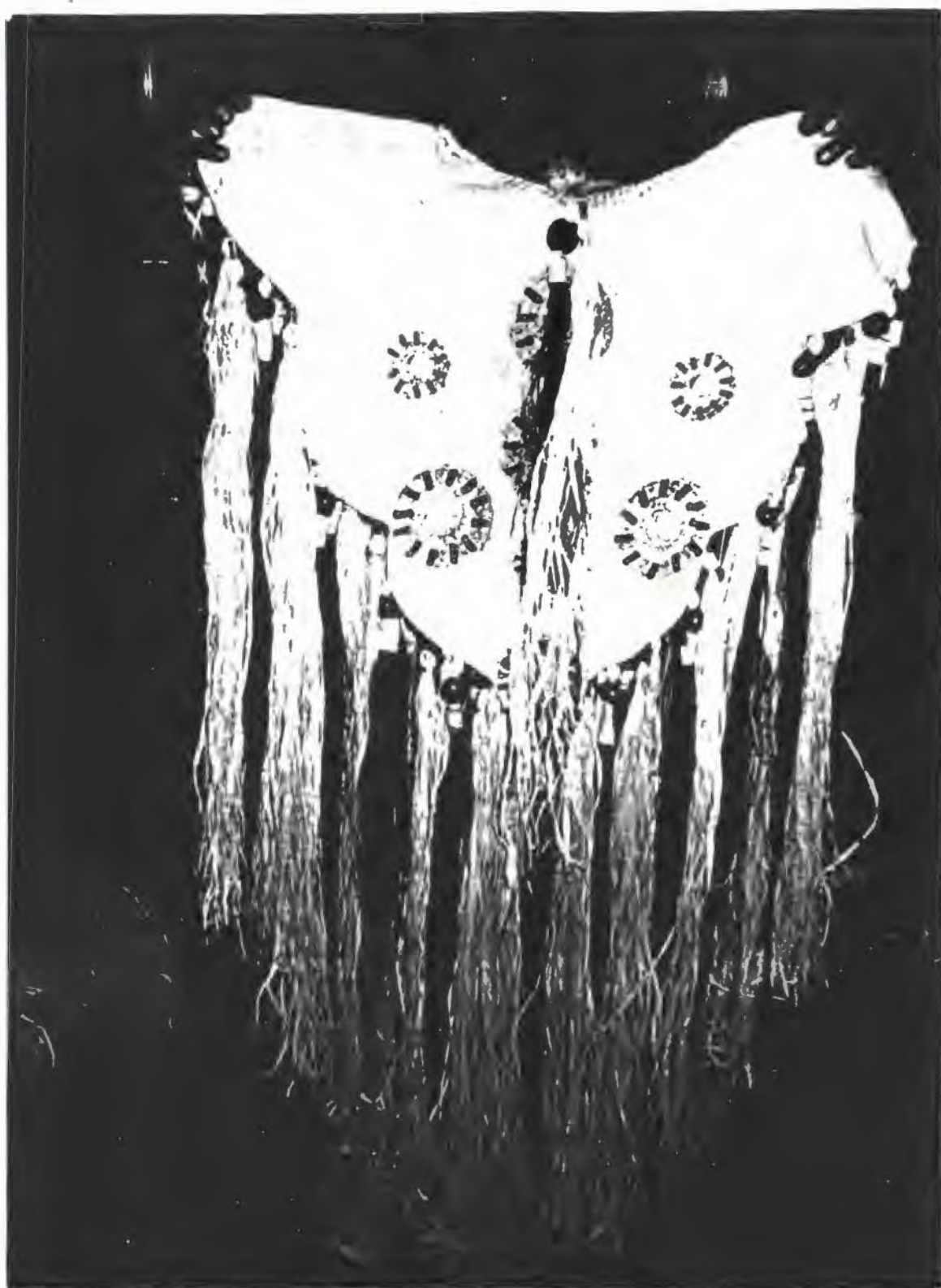






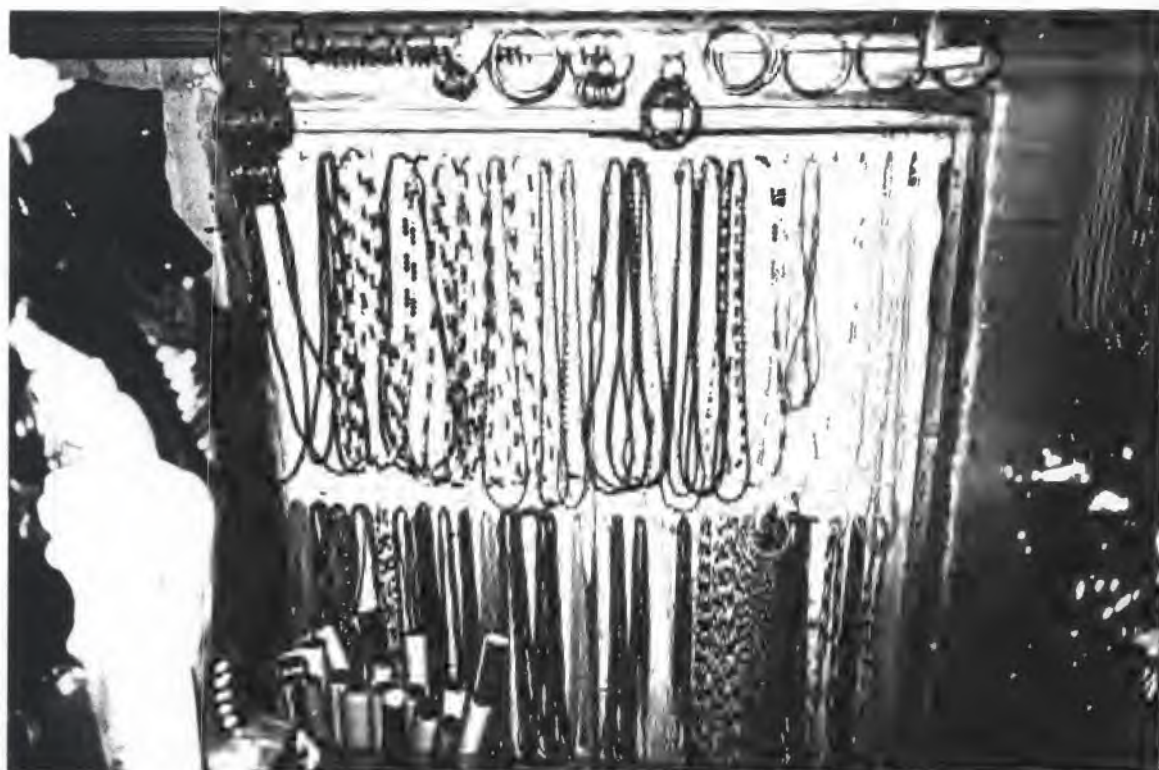


DETALHE DE INDUMENTÁRIA DE OMOLU
ILÊ FI ORÔ SAKAPATA



DETALHE DE INDUMENTÁRIA DE OMOLU
ILÊ FI ORÔ SAKAPATA





ENTRADA DE LOJA - CENTRO RJ
"CULTURA MATERIAL..."



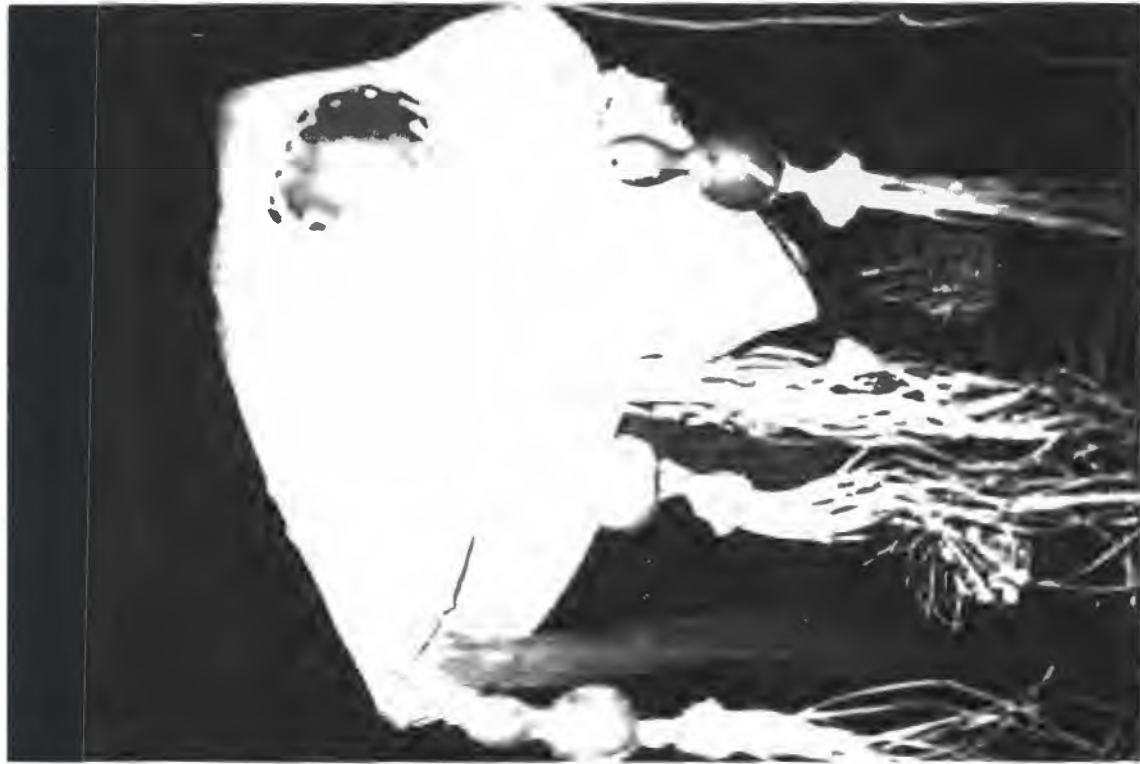
CULTURA MATERIAL DAS CASAS DE SANTO
(BAIRRO DE FÁTIMA - RJ)



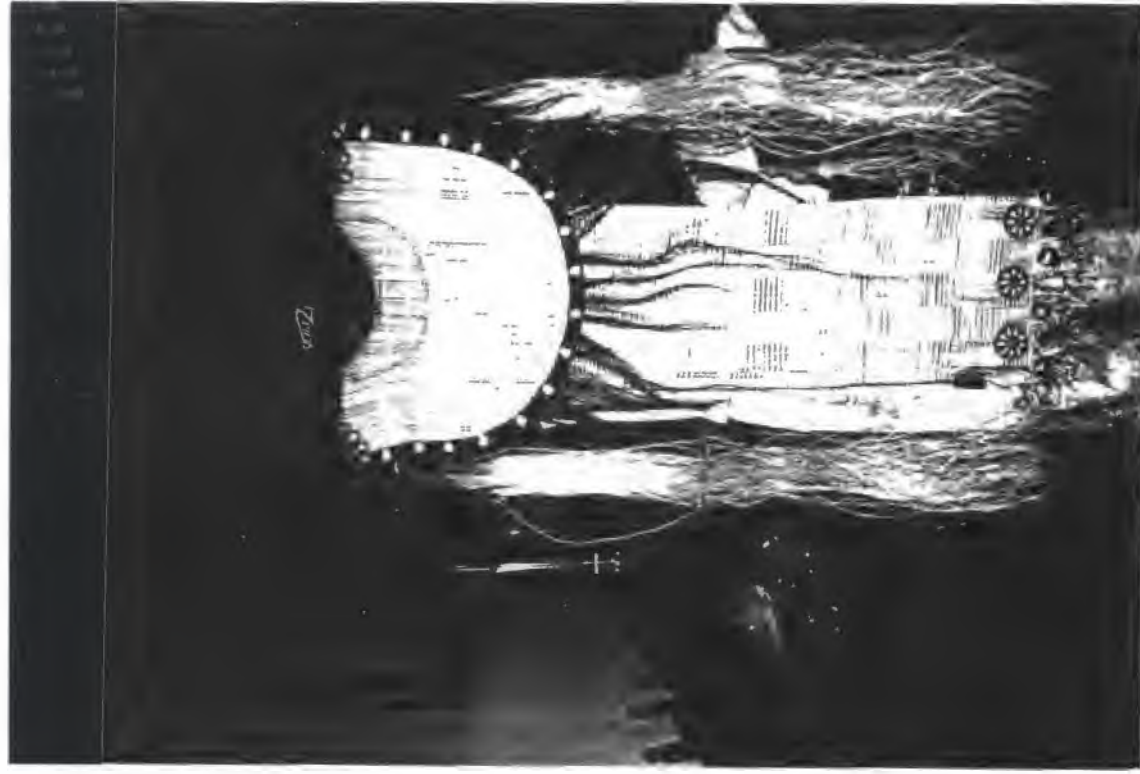


"FILHAS DE SANTO"





VESTIMENTA DE OBALUAYÉ
(JOAQUIM MOTTA)



VESTIMENTA DE OBALUAYÉ
(JOAQUIM MOTTA)



FESTA NO ILÉ FIORÓ SAKAPATA
DEZ. DE 1995



CONSAGRAÇÃO DE OGÃ E SACERDOTE DE
OGUM



FESTA NO ILÊ FI ORÔ SAKAPATA
DEZ. DE 1995



OLUBAJÉ - "ILÉ FI ORÔ SAKAPATA"
(DEZ. DE 1994)



JOAQUIM MOTTA



SAÍDA DE SANTO E CONFIRMAÇÃO DE SETE
ANOS DE IÃO DE OMOLU

SAÍDA DE SANTO E CONFIRMAÇÃO DE SETE
ANOS DE IÃO DE OMOLU





MUSEU DE ARTE E CULTURA AFRICANA
NEW YORK



MUSEU DE ARTE E CULTURA AFRICANA
NEW YORK

ANEXO II

Entrevista com Joaquim Motta, (Joaquim d'Omolú). Realizada em seu terreiro, na Rua Bráulio, 330, Nova Iguaçu em setembro de 1994.

Proprietário do “ILÊ FI ORÔ SAKAPATA”

A indumentária no Candomblé teve muitas influências. O vestido das baianas, todo ele tem um estilo europeu, sofreu uma mudança. As grandes batas em estilo francês. Elas captaram muito essa tendência... Naquele tempo existia na Bahia vários tipos de bata... as batas de missa, as batas fúnebres, as batas de gala. Cada uma diferente da outra, traziam diferenças entre si. As mulheres usavam e faziam questão de manter a distinção. As de missa eram mais compridas. Havia uma em xadrez, preto e branco, há, talvez, algum registro que você pode pesquisar.

Quando você me pergunta sobre a roupa de *OMOLU*, eu diria que você terá que trabalhar com tipos “honoríficos”, já que temos tipos distintos, qualidades diferentes... *OMOLU* é o Senhor das grandes epidemias, ele é fruto da terra e com isso ele traz todos os “IDÃS”, toda a magia das doenças, da varíola, da difteria... É um orixá que está afeito a essas coisas da doença, então ele é um Santo de muito respeito. Por isso que você não fala diretamente o nome dele que na realidade não é *OMOLU*, não é *OBALUAYÊ*. Seu nome está associado a uma das regiões da África, é *ZAKAPATA*, é o nome do orixá. O outro nome do orixá, em outra região é “*XAPANÃ*”... Daí você vai na forma *OMOLU* e descobre o sentido “filho da terra” e *OBA-OLU-AYÊ* - você está dizendo o Rei da terra da vida, e vida entendida como depois da morte. Ele se encarrega de trazer de volta os espíritos para o ventre que gerou e encaminhá-los dali para o possível “nirvana”, para outra terra prometida. Ele é o condutor dos espíritos... daí o respeito em pronunciar o nome dele, principalmente a noite, não é propriamente um sacrilégio, é uma forma de respeitabilidade. Temos que fazer uma saudação, uma reverência especial para mencionar o seu nome.

A questão da cabaça é um negócio interessante, porque eu estou fazendo um estudo a respeito disso, do uso da cabaça no Candomblé, que é um negócio muito sério, importantíssimo. A cabaça tem várias finalidades, várias representatividades. Ela chega ao ponto de representar o “AYÊ” e “ORUN”, ou seja a terra e o céu. E, quando é dividida, ela pode representar o abóboda celeste, o firmamento, e a terra, quer dizer, a cabaça tem uma infinidade de questões e mais ainda dentro do mito do *OBALUAYÊ*, que é o “Senhor das Cabaças”. A cabaça contém os grandes axés, as grandes porções mágicas e ele carrega isso, as porções possíveis de combater uma doença, combater epidemias.

Quando você chega a minha casa, você vê um grande quadro, com uma oração do lado que diz: *“vós que sois o Senhor das cabaças, que detém os mistérios das grandes porções”*. Essas coisas estão escritas no *ORIKI* de *OBALUAYÊ*. Ele é detentor do “AWO”, que é mistério, segredo, é mágica. Ele detém esse segredo que está encerrado em cada cabaça que ele carrega. Com relação a *OMOLU*, o sentido das cabaças é esse, mas fora deste orixá, a cabaça tem outros significados, pois ela aparece em vários mitos, em várias questões religiosas.

Quanto à questão da cor e por que ele se cobre de palhas?

Eu já lhe disse que ele carrega todos os “*IDÃS*”, todos os micróbios, vamos colocar assim, todas as coisas que trazem a doença... Há inclusive uma cantiga em que mostra os dois lados, o verso e o reverso do orixá... O corpo dele é terra e também é formado disso, da terra, além de trazer as coisas que eu lhe disse... a varíola, a febre. Ele tinha deformações... É um orixá que quando era convidado para uma festividade, ou era para ser servido de chacota ou então, as pessoas se assustavam e não iam para as festas por causa dele. Mas, ele tinha vontade de participar, ele fazia parte do panteão. Foi quando, realmente, *OGUN* preparou para ele um *AZÊ*, que é o nome do *FILA* de palhas que ele usa. *OGUN* preparou com muitas palhas de *MARIUÔ*, e cobriu realmente suas chagas. Foi em uma festa, uma mulher se encanta por ele. Esta mulher é *ÉWÁ*, que tenta

descobrir o mistério, o porque dele estar embaixo daquelas palhas. Quando ela descobre, *ÉWÀ* sente-se quase cega, pela luminosidade que emana de *OMOLU*, pelo sol que ele parecia. *OBALUAYÊ* representa o sol, o calor. Então ele transformou numa figura muito bonita, que resplandecia, tão forte que era capaz de cegar as pessoas... Pela vibração que havia, pela potência daquela vibração, *ÉWÀ* imediatamente o cobriu e se apaixonou por ele, pela imagem dele. Ela sabia que as pessoas falavam que ele era horrível, deformado, etc. Então, *OLÓRUN* dá a graça de poder mostrar o outro lado. O que denota um conceito moral que diz que nem sempre a pessoa é aquilo que aparenta ser. Ou seja, um ser deformado, aterrorizador, na realidade encerra uma beleza muito profunda, uma pujança muito grande.

A cultura africana tem dessas coisas filosóficas. Ela passa os seus ensinamentos por versos, cantos, cantigas, lendas... Os versos de *IFÁ* e as lendas encerram sempre uma filosofia.

Na vestimenta de *OMOLU*, o vermelho representa o elemento luz, força, energia. O preto representa o final, a morte. E o branco é a ligação com o "*AYÊ*" e "*ORUN*"... O que nós chamamos de "*OFURUFUN*" é o "*ALLO*" de vida, o sopro de vida que intermedia a realidade e a brincadeira, fantasia.

Quem veste amarelo e preto é *OXUMARÉ*. São as cores de *OXUMARÉ*, que também está relacionado ao arco-íris. Ele tem a ver com *OMOLU*, porque são irmãos: *OMOLU*, *OXUMARÉ* e *EXU*, nascidos do mesmo ventre. Essas coisas que eu estou falando diz respeito a uma tradição da minha casa, no Candomblé de *KETU*.

Há uma lenda que diz que dentre as brincadeiras que faziam com *OMOLU*; um dia, chegaram para ele e disseram que sua mãe havia morrido. E, antes de chegar a aldeia, *OMOLU* vestiu-se de preto, pelo luto que teria com *NANÃ*, sua mãe. Ao chegar, ele viu que ela estava viva. Então, ele disse que não voltaria atrás. Ele havia posto o luto e este seria o sentimento dele, de maneira que o preto passou a fazer parte de sua vestimenta juntamente com o vermelho.

Mesmo que fosse um pequeno detalhe, uma faixa vermelha, em protesto por ele ter experimentado aquele sentimento. É mais ou menos assim.

Eu tenho como origem o “*AXÉ OPÔ AFONJÁ*”. Este é uma divisão, uma subdivisão da primeira casa de Candomblé dentro do Brasil, o “Engenho Velho” ou Candomblé da Casa Branca, na Bahia. Deste, duas facções tornaram-se independentes. O “*GANTOIS*” e o “*AXÉ OPÔ AFONJÁ*”, que foi fundado por mãe Aninha e o tio Joaquim, que depois de morto ganhou o título de “*BABA OBITIKÔ*”.

Esta é uma grande casa de santo do Brasil, o “*AXÉ...*” Sou iniciado pela primeira filha de santo do “*AXÉ OPÔ AFONJÁ*”, dentro de São Gonçalo do Retiro Mãe Agripina de Souza, primeira filha raspada no Retiro. Na ocasião, minha avó, “Mãe Aninha” tinha muitos clientes dentro do Rio de Janeiro, vários políticos, presidentes...

Ela vinha muito ao Rio, por isso decidiu abrir uma Casa de Santo aqui. E, quando ela estava próximo de morrer, porque ela sabia... Ela entregou o “*AXÉ...*” do Rio de Janeiro para Mãe Agripina, para que ela tomasse conta, dos assentamentos, dos grandes fundamentos que Mãe Aninha havia trazido pra cá; era uma espécie de filial do “*AXÉ...*” da Bahia.

Tenho 35 (trinta e cinco) anos de feito, mas já milito dentro das Casas de Santo a mais de quarenta anos. A minha casa é um templo de *SAKAPATA*, de *OBALUAYÊ*. Tento formar, dar andamento a minha casa, no sentido de preservar o culto dos *ORIXÁS*, todas as obras que eu faço são em nome dos *ORIXÁS*.

OBALUAYÊ é um orixá que tem como seu cetro o *XAXARÁ*, que possui uma simbologia muito grande. Ele é composto de taliscas ou varetas do *MARIUÔ*, fechadas sempre por anéis de couro, de búzios, de contas, ... de vários objetos. Este cetro é mágico, tem a capacidade de, ao “bater” no seu corpo, de afastar as doenças de você. O *XAXARÁ* encerra segredos preceituais que são colocados, são feitos com esse cetro. As varetas, por exemplo, que

estão juntas ali, representam a humanidade, os seres, sobre os quais *OMOLU* tem o poder da vida, que a ele estão entregues para proteger, “segurar”.

Outra coisa é que toda árvore é uma representação de *OMOLU*. Ele é filho de *NANÃ*, que é a terra, assim, ele é filho da terra, ele é árvore que brota da terra. Todo Sacerdote, quando é iniciado recebe um título que é precedido pela palavra “*IGI*”, que seria árvore, que tem a força da terra. A árvore não é só o que você vê, tem também uma raiz, interna, em segredo, na terra. Assim, temos nomes como “*IGI ARATÔ*”, *IGI KAOJI*”, nesses nomes a primeira palavra denomina, se traduz como “árvore”, as outras têm outros sentidos.

Com relação ao *LAGUIDIBÁ*.

É a conta do *OBALUAYÊ*. Ela é feita geralmente de chifre de búfalo. Existem tribos na África que fazem esse trabalho que é manual. Essas pessoas ficam sem a ponta dos dedos, porque os chifres são cortados, são aparados, transformados em pequenas rodela, tipo uma lantejola grossa. Esse trabalho é feito com as mãos, raspando em uma pedra. Há um concurso na África, para eleger o mais fino *laguidibá*, porque é muito trabalhoso. Cada vez mais fino, mais difícil fica. O concurso é anual para se escolher o menor *laguidibá*. Eu tenho um *laguidibá*, digamos assim vencedor porque é finíssimo.

Na África, o búzio representa a fortuna, houve uma época em que o *CAURI* era o dinheiro, a moeda corrente. Ele não é o senhor dos búzios. *OBALUAYÊ* tem a riqueza e os búzios servem como o oráculo no jogo. Ele é senhor dos búzios se você pensar como “os olhos que vêem o passado, o presente e o futuro”. Nesse sentido você pode dizer que ele é o “Senhor dos búzios”. Tanto assim, que nos dias de segunda-feira, quem joga búzios não deve pegá-los em homenagem/respeito a “*OMOLU*”. Os búzios são os grandes olhos que protegem, que acautelam e *OBALUAYÊ* detém esse poder.

Quando a pessoa diz que o mês de Agosto é dedicado a *OMOLU*, ela está associando ao Santo equivalente na Igreja Católica. Falam em 08 de agosto,

porque São Lázaro... Eu rejeito essa idéia, não tem nada a ver. Agora, o *OLUBAJÉ* faz parte de um ciclo de obrigações, que coincide com o mês de Agosto na África, que começa a época fértil, a época do plantio. As oferendas são feitas à terra em primeiro lugar, depois às sementes, depois aos instrumentos de ferro que aram a terra que trabalham a terra, enxadas, ferramentas. Dai, as sementes são plantadas, as oferendas são feitas às águas, a *OXUM* e *IEMANJÁ*, porque são as águas que vão fertilizar essa terra. Quando temos a colheita, por último, é a cerimônia do *OLUBAJÉ*. É o momento em que a terra devolve a seus filhos a comida *OLU-BA-JÉ* se lê “a terra dá muita comida”. É a cerimônia do *OMOLU*, que é o senhor da terra. É a distribuição onde fazem parte todas as pessoas... É uma cerimônia muito bonita, as mulheres preparam várias iguarias, que são servidas em folhas de mamona, onde participam muitas pessoas, que fazem pedidos, enquanto comem, mentalizando, plasmando. Esta festa representa o encerramento do ciclo dos “*ODU*”, então não tem esse negócio de ser em agosto, aqui é outra coisa. Na minha casa o *OLUBAJÉ* começa com as “*ÁGUAS DE OXALÁ*”, onde se dá a benção das sementes, que segue uma seqüência até o dia 12 de Dezembro, quando eu encerro o ciclo.

O mito de *OMOLU* é originário dos negros do *DAOMÉ*. É uma região interna, lá dentro da África, muito antiga. O culto é anterior a Idade do Ferro, por isso os seus instrumentos não são de ferro. Existem palha, cabaça, búzios, lanças de madeira, xaxará etc. É uma região muito primitiva, antiga. A região e *JEJE*, a nação dele, de *NANÃ*, de *OXUMARÉ*...

ANEXO III

Entrevista com Ogum Jobi. Realizada em outubro de 1995.

Proprietário do **AXÉ OGIBOJU FIRE EMO OGUN OYÁ**

Avenida Presidente Kennedy, 335 - Coelho da Rocha - Tel.: 751-5135

Essa casa tem vinte anos de existência. A minha preocupação desde que abri esta casa era trazer toda a autenticidade na qual eu fui criado, educado dentro do **AXÉ OPÔ AFONJÁ**. Sou filho de Joaquim d'Omolú, que é uma pessoa profundamente conhecedora dos costumes, dos hábitos nas "Casas de Santo". Eu sempre me preocupei em fazer as obrigações da melhor maneira possível, mais próximo do orixá possível, partindo do princípio de que o orixá quer aquilo, que o orixá gosta. Isto porque se hoje quiséssemos fazer exatamente como era feito na África, era praticamente inviável. O Candomblé sofreu inúmeras alterações, teve que se adaptar às questões climáticas, sociais, culturais. Essas coisas fizeram com que algumas coisas mudassem. Então, eu acho que os próprios **ORIXÁS** entendem e não nos exigem que a coisa seja tão autêntica como poderia ser.

Orixá é energia, que não mata, não aleija, é uma força suprema, energia boa, positiva. E entenderá toda a possibilidade de oferecimento. Eu acho que ele entende aquilo que você dá de coração. Então, veja bem, essa casa que começou com vários preconceitos, por eu ser branco, por ter sido feito só entre negros. Eu sofri algumas pressões, mas não recuei. Eu me identifiquei demais com o Candomblé e essas pressões foram passageiras porque eu convivi com essas pessoas de santo, mais antigas, hoje elas têm o maior carinho por mim. Eu tenho o maior respeito, tenho uma relação muito boa, muito positiva. Elas sabem que o Candomblé não é hoje coisa de homem branco ou negro. Acho que o Candomblé hoje é uma história, uma religião, uma filosofia. É uma seita de brasileiros, de mestiços, de negros, de mulatos, de brancos etc. Essa coisa de cor para mim já acabou. Hoje, o que há é o racismo da sociedade comum, aquela que não entende o Candomblé, que ainda o vê como coisa de bruxaria,

como coisa que mata, que estamos aqui para fazer trabalho. Essa coisa está errada. As pessoas que têm uma Casa de Santo e nós temos o *AXÉ OPÔ AFONJÁ*, temos uma preocupação com a forma ritualística, estamos preocupados em dar continuidade as nossas obrigações.

Hoje, você está assistindo uma grande festa que fazemos durante o ano. É o encerramento do *ODU*. A próxima será no dia 26 de novembro, a festa de *IANSÃ*. Então o que temos, antes de mais nada, com relação aos clientes, as pessoas que nos procuram para o Jogo de Búzios, temos uma forma ritualística de dar continuidade a uma casa. A forma ritualística de prosseguimento é preservar as histórias, da mesma forma que na missa o padre conta a vida de Cristo, do sofrimento de Cristo... Nós contamos as histórias dos orixás, as alegrias, as características.

Para que toda essa cultura seja preservada, se mantenha viva, a indumentária se faz necessária. É como uma peça de teatro, é muito importante que o cenário e o figurino seja referente ao que está sendo encenado. Então o Candomblé tem, no bom sentido, uma “encenação”. Através da indumentária, qualquer pessoa, possa identificar o valor da arte, do bordar, o de pintar, de mexer com a argila, de mexer com o ferro. Enfim, com formas vivas da natureza. o Candomblé é basicamente natureza.

Essa coisa de magia, de bruxo foi criada pelo catolicismo, que fez na época da Inquisição uma figura do diabo, como grande malfeitor. E só Deus possuía o lado bom, só Deus poderia ser puro, ser positivo. Nós no Candomblé não adoramos o diabo. Adoramos os orixás, e eles têm as suas mutações, têm as suas diferenças, por exemplo o “pseudo” diabo colocado no Candomblé é o nosso *EXU*. Ele é nada mais nada menos que a relação com a terra. O que pode confundir é que *EXU* é um orixá, acredita-se, mais “humanizado”. Nada mais é do que a identificação do ser humano. Na medida em que o *ORIXÁ* se humaniza, fica mais forte. Mas orixá é força expressiva da natureza, do cosmos, da terra e de energia. Acho essa definição mais certa, mais aceitável.

O Candomblé imita a Escola de Samba?

Acho que é o contrário. Essas roupas que você vê numa roda de Candomblé, vê as baianas engomadas, nós sabemos que na África não era assim tão armada. Isto é uma influência européia, já que nós somos frutos da mistura com os europeus. O negro africano tinha uma tendência à vaidade, acolheram as anáguas que não usavam na terra de origem. A Escola de Samba surgiu depois, mas as coisas se inverteram.

Há no Candomblé uma influência européia, também em uma espécie de bordado, o “Rechylie”, muito tradicional no Candomblé, só eles usam atualmente. É difícil você encontrar uma pessoa usando na rua. Só que no Candomblé é muito conservado, valorizado dentro da Casa de Santo.

Às vezes, me perguntam: *Nós não poderíamos nos vestir como os africanos? Era só amarrar uns panos, sim e seríamos mais autênticos.* Claro que não, porque no momento em que o Candomblé veio para o Brasil, sofreu adaptações e outras coisas. Somos oriundos, sou neto de “mãe Aninha”, fundadora do *AXÉ OPÔ AFONJÁ*. As antigas “Mães de Santo” criaram novos hábitos e estes são respeitados. Se vivêssemos como na África, teríamos que formar aldeias, ir para a beira de uma lagoa, vamos fazer uma infinidade de outras coisas. O que acho é que devemos seguir a tradição que foi ensinada no “*AXÉ...*”.

Você está com o braço em cima de um tecido que é tipicamente de Candomblé e que *OBALUAYÊ* gosta muito, que é a aninhagem. Eu estou, inclusive fazendo um trabalho para a Caixa Econômica Federal sobre as vestimentas dos Santos e das pessoas. Eu estou seguindo o livro do Prof. Agenor M. Rocha, que fala dos Candomblés antigos. Você sabia que nos Candomblés só se vestiam de aninhagem, chitão, chitinha, morim, pano de saco... e essas coisas mais simples? Você não faz idéia de como era bonito. Eu tive a oportunidade de conhecer esse tipo de Candomblé. Existe coisa mais bonita que os nossos estampados, que caracterizam o nosso clima tropical?

Eu estou preocupadíssimo com essa questão da roupa. Por exemplo, eu ainda uso alguma coisa de lamê para *OXUM*, *IANSÃ*, *IEMANJÁ*, mas de uma forma muito discreta, de uma forma muito amena. Agora, você chega em outro terreiro e vê um orixá todo vestido de dourado. Eu, por exemplo, sou de uma qualidade de *IANSÃ* que tem uma relação muito grande com *OXUM*, então eu ponho um detalhe em dourado nas roupas de *IANSÃ*. Isto não é uma influência de carnaval ou européia. Isto revela a característica do ouro.

As africanas trabalhavam em troca do ouro, até mesmo as do campo vendiam seus produtos em troca do ouro. As antigas *YALORIXÁS* usavam muitos dos *IDÉS* em ouro. Hoje a gente usa de ferro ou latão. Minha avó “mãe Aninha”, inclusive, tinha muito ouro.

É claro que o Candomblé se misturou e hoje é uma outra coisa. Nós, inclusive, não só na minha casa, mas na casa de meu pai Joaquim e em muitas outras casas que antes estavam se perdendo em determinado tipo de roupa, mais rebuscado com paetês etc. Você vê muitas roupas parecidas com roupas de carnaval, mas verá também muitas roupas trabalhadas em búzios, palhas. As pessoas estão voltando às origens, preocupadas em colocar madeira trabalhada, cortiça etc.

Eu nunca vesti *OBALUAYÊ*, *OXOSSI*, *OGUM*, com coisas brilhantes dentro de minha casa, porque são santos ligados à terra, às folhas, são santos ligados às forças mais expressivas da natureza. A beleza do Candomblé está em você elaborar as coisas.

Dentro da comunidade de Candomblé, vamos encontrar pessoas de classes com poder aquisitivo menor e alguns com poderes maiores, da classe alta. Daí, a necessidade de se equilibrar, você não pode rotular este é pobre, aquele é rico. Na religião, quando as pessoas dão as mãos, eles estão em um nível de igualdade espiritual, mas a vaidade estará presente. A vaidade ao vestir o santo é uma coisa necessária porque faz parte da própria vida. É necessária haver uma dosagem certa de vaidade, de algum sentimento, orgulho por

exemplo. Eu digo sempre pro meu santo para conservar isso. Já ouvi dizer que temos que abrir mão dos bens materiais, isso não é pregado no Candomblé.

Ao vestir uma santo, você tem que refletir porque a vaidade não está em comprar um tecido caro, ela estará em as pessoas perceberem que você sentou dias e dias, meses colocando uma coisinha sobre a outra, bordando, enfeitando... O exercício do Candomblé, de sua arte é uma forma de estímulo de energia positiva e de você relaxar. Nós no Candomblé nos tornamos artistas plásticos,

Hoje eu tenho uma confecção que se chama "*BY AFRICAN RIO*". Pretendo mostrar para a sociedade todas as influências africanas, todas as vestimentas mais tradicionais do Candomblé. Elas não serão expostas vulgarmente. Vai haver uma roupa, um estilo de vestir. Sou o primeiro Pai de Santo no Brasil a se preocupar em formar essa consciência de se vestir bem... Vestir é uma maneira de mostrar o seu caráter, vestir-se bem não é colocar roupas ricas, mas alguma coisa que "caia" bem em você, de acordo com você.

Estou tentando despertar nas pessoas que é necessário uma certa suntuosidade ao fazer alguma festa de Santo. Isto não é tudo, eu estimulo a vaidade em meus filhos e filhas de Santo e nada falta para os nossos rituais. Desde as condições de higiene, mobiliário até as coisas para os assentamentos.

Uma pessoa quando dá ou usa pulseira de ouro como a *OXUM*, acaba criando um elo com o objeto, acaba reforçando o poder do orixá. Claro que não é a *OXUM*, é aquilo que você acredita. Você acaba criando consciente ou inconscientemente um símbolo de sorte... É muito simbólico. Eu não acredito em orixá que mata, que toma coisas, que faz maldade. Quando você coloca alguma coisa de valor, dourada, cobres, cristais, tudo que possa simbolizar a energia positiva... isso aqui é um templo e tem que ser canalizada para cá, é indispensável.

As coisas que caracterizam os Santos, os assentamentos, por exemplo, você acha que uma vasilha com alguns búzios, com alguns *OTÁS* é um *ORIXÁ*?

Tipo um bicho de gaiola que você alimenta? Não, aquilo é o elemento de ligação entre você e a sua força, aquilo é a maneira de você exteriorizar, de trazer a energia do cosmos, da própria terra. É como um fio terra, uma ligação de “telecomunicação”. Mas nós damos um valor maior que uma imagem de igreja, por exemplo. O que vale é o assentamento.

Este trabalho, entrevista, está me dando a oportunidade de registrar para as pessoas mais esclarecidas a nossa verdadeira identidade, nosso verdadeiro valor. Isto é muito bom, importante.

Eu já raspei mais de cinquenta *IYAWÔ*, quando você tem que acordar às 4:00 horas da manhã pois tem ritual que ocorre nesse horário. Todo o processo que ele passa ao ser recolhido é como se voltasse a posição fetal, ao útero materno. No dia da saída é como se fosse o nascimento dele. Então, você vê ... a sociedade busca o Candomblé e a própria ciência também busca as folhas do Candomblé, que vêm sendo usadas desde a África. É do conhecimento de todos que as pessoas que viviam em condições tribais, se tratando com ervas, tinham uma saúde de ferro. E o Candomblé atua de forma medicinal com essas folhas, as ervas são medicinais. Existe uma erva que serve para qualquer tipo de cancer, para qualquer tipo de disfunção. Os orixás sabiam disso e fizeram com que estas ervas permanecessem entre nós até hoje. Nós não podemos raspar uma *IYAWÔ* sem ervas.

Você vê hoje a sociedade, a mídia, todos se voltarem para o Candomblé, para a indumentária, a roupa, a dança. O que você acha dessa necessidade de terapia? Essa condição marginal, massificada que as pessoas estão vivendo?

É uma oportunidade de encontrar no Candomblé uma orientação espiritual. A pessoa trabalha no Candomblé todas as coisas da natureza. As tintas, a argila, o ferro, a pedra, a folha... Tudo que tem função do elemental, do primordial.

Seria necessário a criação de um órgão capaz de normatizar, que tenha o direito judicial de ordenar. Isso seria uma forma de controlar as influências negativas, erradas. Quando uma pessoa faz um trabalho de teatro, TV ou cinema, acaba exagerando, a mídia acaba deturpando. Se estivéssemos tratando de Igreja Católica, a coisa não seria assim, porque a Igreja intervém o tempo todo. Eu acho que a reprodução dos rituais de Candomblé não podem ser tão livres, tem que haver uma normatização. O sujeito chega na televisão ou escreve um livro e fala um monte de besteiras sobre orixá, sobre Pai de Santo, sobre filho de *IANÃ*, *OXUM*... Eu, por exemplo, convivo com Candomblé desde os 8 (oito) anos de idade. Fiz santo com 12 (doze) anos e nasci dentro de um terreiro de Umbanda. Conheci muitos filhos de *IANÃ*, que as pessoas diziam “homem de *IANÃ* é obrigatoriamente homossexual”... Papai era um homem que se curtia muito, curtia mulheres... Acabam criando rótulos, “tem que ser prostituta”... Acho que esses estígmata foram criados por uma evolução preconceituosa da sociedade, principalmente porque as “coisas de santo” não são registradas, esclarecidas, difundidas.

Com relação ao *OLUBAJÉ*, é uma festa das mais importantes da nossa casa. Todo Candomblecista tem um carinho muito grande com *OBALUAYÊ*. Ele é o santo que representa o “médico”. Todo orixá se expressa de uma maneira energética, uma maneira física... se expressa de uma forma da natureza, e expressa uma função social. Então, *OBALUAYÊ* é o santo reverenciado, todos os pais pedem a saúde de seus filhos a *OBALUAYÊ*. Ele se faz presente em uma Casa de Santo a todo momento.

O *OLUBAJÉ* tem um significado especial de agradecimento. Este orixá tem o dom de envolver as pessoas, ele e *OXALÁ*. Eu faço todos os meus rituais, passando pela Casa de *OBALUAYÊ*, desde os de iniciação, a lavagem da cabeça, que é a lavagem do santo, entendeu? Não é obrigatório a passagem pela casa de *OMOLU*, mas é ritualístico, é escolha minha. O meu filho poderá precisar deste orixá, porque o que temos de mais importante é a saúde. *OMOLU* é o dono de nossa saúde, da nossa vida. É o orixá que encaminha as pessoas. É o que detem a capacidade de encaminhar espíritos, por isso que o nome dele é

OBALUAYÊ, que traduzido seria “Rei da Terra”, “da Vida”. *OBA* é Rei. E a terra, a vida é a nossa passagem. Ele é detentor desse poder. Ele tem essa representatividade.

OLUBAJÊ uma festa em agradecimento a terra, ao fruto da terra, a colheita. Com relação à forma, é uma das poucas coisas que não foi alterada (embora eu já tenha visto algumas coisas absurdas, como servir batata frita no *OLUBAJÊ*). Esta festa traz a oportunidade de você reunir todas as comidas dos Santos e comer em folhas de mamona. É a oportunidade de você presenciar a forma mais preservada, conservada dos rituais de Candomblé. O *OLUBAJÊ* representa o período da colheita. Os africanos quando plantavam, quando semeavam a terra, oravam a *ONÍLÊ*, que é o dono da terra. E, quando no período de colheita se fazia uma grande festa, é *ONÍLÊ* que dá a vida a terra, que se agradece. Ele é a forma expressiva, como se fosse a vitalidade, mas o dono da terra é o *OMOLU*, a essência da terra é *ONÍLÊ*. Então, quando saem da terra seus caules, seus frutos é a força de *OBALUAYÊ*. Daí o *OLUBAJÊ*, que é obrigatória em todas as Casas de Santos, todos os anos, pela relação que tem com o alimento, com a comida. É a maneira que o Candomblé tem de agradecer a natureza, o fruto da terra.

O culto a *OBALUAYÊ* é muito tradicional, ele não permite por exemplo, que as filhas pintem as unhas de vermelho, eu sei de várias histórias, porque ele é um orixá muito rústico em suas apresentações, não é rudimentar, ele é autêntico, se liga à forma mais expressiva e primitiva. Ele não queria que minha irmã pintasse as unhas, daí eu dei três avisos, no entanto ele arranhou, tirou o esmalte das unhas arranhando-as no chão, pois ela havia pintado. Por que isso? Quando um orixá toma uma pessoa ele adquire “forma humana”. Eu já vi orixá chateado, chorando, às vezes, eles choram de emoção...

Na África o Candomblé está decadente, aqui no Brasil eu chamo de Candomblé do novo mundo. Uma forma evoluída, aculturada. Havia uma tradição por exemplo nos Candomblés antigos que era o uso da cianinha para representar os anos de iniciada que a *YAÔ* possuía. Quando você chegava em

uma Roda de Candomblé antiga, quantos anos de Santo tinham as pessoas, tantas voltas de cianinhas na saia. Quando você via uma volta de cianinha, era um ano de Santo. Isto era muito bonito, porque a hierarquia é um fato importante dentro do Candomblé.

Esse termo “Pai de Santo” é errado, nós somos na realidade zeladores do Santo. Somos as pessoas que dão ao iniciado todas as informações, a base, como cuidar dos orixás, como conduzir os rituais.

A hierarquia é necessária porque em primeiro lugar, nas cerimônias, a hierarquia é responsável pela condução dos trabalhos. Somos um país subdesenvolvido e precisamos de orientação, coordenação, de informação. Antigamente havia uma hierarquia nas famílias, um respeito pelos pais, pelos hábitos, horários, os rituais do dia-a-dia, como almoçar, tomar café. A família se reunia, havia um rigor em manter essa tradição, isso é uma forma de cerimonial, a educação se dá por aí... O pai senta à cabeceira, os filhos participam, todos reunidos etc.

Eu pretendo que o Candomblé tenha um grande memorial, onde vamos guardar todos os seus dados, toda a sua história. Paralelo a isso, quero desenvolver oficinas de trabalhos de indumentária, arte religiosa. Ensinar a arte de trabalhar com os búzios, com a palha, com a aninhagem, com as nossas tinturas o *EFUN*, o *OSSUM*, trabalhar com madeira, isto tudo o Candomblecista sabe e pode ensinar. Eu me orgulho de ser filho do *AXÉ OPÔ AFONJÁ*, aprendemos muitas coisas lá. É um terreiro de tradição, que desenvolve muitas coisas no interior do “*AXÉ...*”.

Eu não estimulo um filho a ir ao Mercado de Madureira para comprar seus paramentos. Não estimulo a comercialização, industrialização do Candomblé. A gente tem que elaborar as nossas roupas, nossas “cabeças”. “Fazer o santo” é passar por um longo período de elaboração dos paramentos. A pessoa começa a trabalhar as coisas do orixá. Ao cumprir isto, ela já está se educando espiritualmente. E Candomblé é isso: a gente canta, a gente dança,

nossas formas ritualísticas, há uma encenação, teatralização, preparação. É na realidade uma forma de você entrar no “fuso”. Os artistas têm um grande “transe” com as personagens. Da mesma forma se dá quando estamos próximos as coisas do Santo, das coisas que caracterizam as suas forças. Automaticamente, o transe se tornará mais fácil.

Temos que resgatar todos os valores materiais que ainda não se perderam com a industrialização. Por exemplo, as cabeças eram feitas com cipós, palha, tudo era retirado da natureza, aproveitado. Os sacos de guardar alimentos, os sacos de farinha de trigo se transformavam em anáguas ou saias, engomados etc.

Eu disse que nasci dentro de um Centro de Umbanda. Minha avó legítima mantinha as coisas genuinamente brasileiras. Minha avó não misturava as coisas do Candomblé com as coisas da Umbanda, que é genuinamente brasileira, os caboclos, as coisas do índio brasileiro. As pessoas que fizeram a cabeça de minha avó eram de Candomblé, mas meu avô não permitia por exemplo que minha avó permanecesse três meses recolhida, que era o tempo mínimo das feitura antigamente. Ela não dispunha desse tempo pois tinha onze filhos e mais uma fábrica de sapatos dentro de casa. Estou falando essas coisas porque daí, o Candomblé foi se misturando com a Umbanda e algumas coisas se transformaram. A Umbanda que existe hoje, nada tem a ver com o Candomblé.

Precisamos de espaço para registrar o que é genuinamente do Candomblé. Ele tem identidade própria, tem filosofia, tem história. São fatos que datam a mais de 2000 anos. Somos de antes de Cristo. É preciso fazer um apanhado do Candomblé no Novo Mundo. Fizemos uma outra religião, uma outra seita. Quando o negro veio da África teve que se adaptar às novas condições, à nova realidade. As mutações precisam ser registradas: o “antes”, o “durante” e o “depois”. Muita coisa aconteceu e a existência de uma fundação, um memorial com reconhecimento governamental, com poder jurídico. Isto impediria que muito “pai de santo” abrisse casas erradas. Haveria um órgão para normatizar, registrar uma coisa real. O que nós temos são “pseudos” federações

que se propõem a registrar tudo, na maioria das vezes por comércio, por política, por dinheiro. Como você pode admitir uma federação que lhe dá diploma sem ao menos verificar o seu espaço físico? Se uma pessoa usar uma casa de Santo com uma aparência e houver ali dentro tráfico de drogas, prostituição, essas federações não vêm, pois não fiscalizam o andamento diário da “Casa de Santo”.

As federações não têm estrutura para isso, não possuem estrutura, um reconhecimento governamental. Necessitaríamos de políticos, pessoas que estivessem no Congresso e representassem o Candomblé, que exigissem que os *BABALORIXÁS* passassem por uma avaliação antes de abrir uma nova casa. O espaço também deve ser avaliado. Como permitir um Centro num espaço urbano, dentro de uma vila, num condomínio fechado? Como fazer Centro em prédios, atender em apartamento, oferendas dentro de apartamentos, como eu já vi? Essas concessões têm que ser cortadas. Essa coisa de você entrar no terreiro e logo depois abrir a sua própria casa, logo se tornar “Pai de Santo”... tudo isso deve que ser controlado.

Eu por exemplo fui escolhido, fui confirmado por *OBALUAYÊ*. Alguns fazem isso a partir de leituras, muitas vezes erradas. Não têm fundamentos, não têm nem coerência. E quantas pessoas não se dizem filhas de Ogum Jobi, somente porque sou uma pessoa respeitada mas que nunca foram ao *AXÉ OPÓ AFONJÁ*?

ANEXO IV

Entrevista com Carlos Moraes, coreógrafo e professor de balé do Teatro Castro Alves. Desenvolve pesquisa de dança Afro e balé clássico. Realizada em 27 de junho de 1995, na Bahia.

Há muito tempo me envolvi com Candomblé, desde 1970 quando vim para a Bahia, eu já havia feito minhas obrigações no Rio de Janeiro, eu sou neto de *ANITINHA* do Candomblé da Casa Branca. Uma pessoa muito conhecida no mundo do Candomblé.

Vou falar sobre *OMOLU*, eu observo este orixá sob um ponto de vista geral, da minha maneira de viver, de como eu aprendi com a vida... O que eu enxergo de *OMOLU*, como exemplo para a humanidade, como a punição divina, de uma maneira muito particular dentro da Religião Africana seria aquele “fogo divino”, ele existe como uma grande realidade. Quando o homem chega a um tempo em que sua moral não tem forças para seguir o caminho da busca da divindade. É a figuração da escada divina que você tem que fazer força para subir, é o braço de Cristo estendido, é aquele trabalho diário... Quando o homem deixa afrouxar isto, existe o outro braço da cruz mostrando que somos todos iguais, esperando... Eu acho que da pedra ao Presidente da República, qual é o melhor presente de Deus? Eu acho que é a pedra, nenhum mal te faz e um presidente péssimo pode acabar com uma nação... Eu vejo *OMOLU* como a punição, vou dar um exemplo: É dito que ele é Deus da varíola, que ele traz as doenças, mas ele traz a cura também. É uma maneira bem simplória de ver *OMOLU*, para a humanidade. É uma coisa que as pessoas ainda não se conscientizaram de sua força, como punição Divina; vou explicar: o homem abusou de uma coisa como o sexo, está na cara que o sexo cumpria uma função de reprodução, nele está o prazer, mas desde o momento em que você inverte as funções... chegou um momento em que quando você viajava e voltava a primeira coisa que você dizia era... “Eu transei com seis ou sete.” Quem transasse com mais pessoas era a mais admirada, não perguntavam como teria sido a

temporada, o balé... Se um coitado não tivesse transado com ninguém, ele era desabonado física ou comunicativamente... Hoje em dia não se fala tanto.

Outra coisa que lembra a punição são as cantigas de OMOLU, que são todas punitivas, só que é uma punição sagrada, é uma forma de chamar o homem para a moral e o seu lugar de busca da divindade... É a cruz de Cristo que nos foi legada e que todos os dias temos que trabalhar tá aqui oh! (respira fundo), é a igualdade que não podemos esquecer... A dança de OMOLU é o OPANIJÉ, quando ele faz aqueles movimentos com as mãos, é muito punitivo... Ele manda as pessoas olharem, pensarem, sentirem... mostra o lado de fora o lado de dentro... A mão que vira para baixo e vira para cima é a configuração de opostos, eu vejo como o preto e o branco... aquilo que está em cima tem que ser refletido lá embaixo... E não está acontecendo. Aí, ele mostra as doenças mostra o lixo e o pior, quando o fogo divino vem vai tudo, os anéis de brilhantes... tudo, porque na hora que cai um edifício, se tem que morrer alguém, olhe bem, morrem trezentos... não importa... o equilíbrio do mundo está acima do equilíbrio individual das pessoas... por isso que você morre mesmo sem culpa, porque estava junto... Eu estou falando em equilíbrio. Na maioria das vezes uma desgraça não acontece porque naquele lugar existem muitas almas boas... Não quero ser trágico... Há uma contra-balança e a desgraça não se consome. Em grande quantidade a humanidade se salva é em "talagadas" como eu chamo... que pesa pro lado bom. Eu não diria que OMOLU é a punição individual, é divina. É uma punição necessária, para que alguma coisa nova possa acontecer, surgir. Ele é a morte e a vida... NANÃ tem alguma coisa com isso pois quando morre a lama, que destrói, também dá a vida pois é dali que vem o "humos", que dá a vida, no úmido, no molhado. Quer coisa mais linda que a flor de Lotus que nasce dali?

Eu senti a grande punição com o aparecimento da "AIDS"... Eu pensei, "mexeram com a divindade"... chegaram ao cúmulo de você chegar em uma banca de jornal e não conseguir ver um texto, tamanho era a quantidade de anúncios e fotos com apelos sexuais. Era realmente uma loucura... Estava

havendo uma troca muito grande. Uma publicidade que chegou ao extremo, tanto que,, É uma loucura, quanto mais eles transavam mais cultuavam o sexo. Olha a punição! Olhando de maneira generalizada, todas as epidemias seriam punições, olhando pelo lado bem amplo. E aí aparecem os grandes “*avatares*” que curam os males, que fazem a cura... Essa mesma cura é dada por *OMOLU* pois se ele é quem dá, ele é quem pode tirar...

O outro grande crime da humanidade é tratar a natureza da maneira como vem fazendo... Por isso eu citei que a pedra é melhor que um presidente da república.

Quanto mais poder, mais aquisição, melhor é, imagina?! Perante Deus você tá matando todo dia a natureza para poder sobreviver... Nós estamos matando... Imagina, a vida participa de um equilíbrio! Eu vou chegar onde eu quero, que é sobre matança no Candomblé, eu já ouvi falar tanta besteira que eu preciso esclarecer alguns pontos... Eu vejo tanto pai de santo que mal fala, que sabe o que está fazendo mas não esclarece. Você sabe essa coisa histórica de oferendas vem desde a Grécia, mas o porquê, quando você namora alguém e convida para jantar e o bife chega à mesa e está todo mundo arrumado... Pela manhã 1000 bois passaram desesperados, para você à noite estar no deleite, serve-se isso serve-se aquilo. Quando matam esses animais não têm um mínimo de respeito. No Candomblé a mãe de santo quando não faz a matança tem que comprar no abatedouro porque aquilo é uma ceia *comunal* em que você tira pedaços, pequenas partes dos animais, como fazem os hindus, os chineses, e agradece às divindades, aos antepassados. Você quando faz macrobiótica, você também tem um ritual de oferenda, você pega três grãos de arroz e coloca em uma planta. O que você acha que é isso? É como uma matança. No ritual de Candomblé as partes que são retiradas a gente nem come... Você encontra pessoas que tiram mais coisas e dizem que o santo delas merece mais... todo mundo sabe que o mínimo é que vai para o Santo. O que eu estou falando é sobre a matança no Candomblé. É um ritual seríssimo, feito com a maior dignidade, ninguém faz disso. Você vê os padres da Igreja Católica sentarem-se à mesa com um pedaço de porco, vê se eles fazem alguma coisa por aquele

porco. Até fazem uma reza agradecendo a Deus, mas no Candomblé ao fazer o sacrifício você tá fazendo a transformação daquilo em sagrado... Aquele animal está morrendo para você existir... Não é só na matança não, no arroz, no feijão fradinho que cresceu e você colheu para comer. Na acolheita também está presente *OMOLU*.

Nas cantigas de Candomblé antigas há a referência ao sacrifício, pois diz uma cantiga que o sangue cai na terra e faz a cerimônia da criação. Diz: o "*ORIDA LAIEÔ*" - *ORI* quer dizer cabeça, que cria, que é uma criação. A outra parte prossegue dizendo "*BIRIBI LOQUÊ*" - *BIRIBI* traduz-se por rapidamente, *LOQUÊ*, que se dá para cima, de maneira elevada. Uma coisa que rapidamente se eleva. A cabeça que é a individualização da pessoa, cria no pássaro, na oferenda. Olha que coisa simbólica, é a humildade que você tem que ver que aquela cabeça está morrendo para você nascer. As pessoas às vezes traduzem diferente. Mas isto é um outro problema. O *YORUBÁ* é uma língua de tradição oral.

Há uma outra coisa curiosa que eu já ouvi muito em Candomblé referem-se a *OMOLU* como "uma deusa"... "a deusa da varíola"; já ouvi dizer até que *OMOLU* tinha uma relação com *OXUM*. É uma maneira diferenciada de ver. Mas isso tudo é um grande mistério. Voltando à questão da destruição que a humanidade está fazendo com as florestas. Imaginem derrubar uma árvore que Deus criou, levou anos para crescer e aí vem o homem e corta para vender, para fazer móveis. Ah! mas a punição chega, já começou. Outro exemplo é o homem tentando avanços científicos, moleculares, abrir o átomo para fazer bombas... isso tudo, aí vem *OMOLU* para cumprir a punição. Para mim *OMOLU* se apresenta nessas situações. Será preciso fazer muitas rezas, muita bondade. No Candomblé se diz que ele é um *ORIXÁ* "*OBIAJÉ*" ou "*IBIADJÉ*", que se traduz como feiticeira, frisa no feminino. Não é "*TABIOXÔ*", se fosse "*BIOXÔ*" seria feiticeiro. Em seguida diz-se "*OMOLU MÓ ILÊ ADJÉ*", que quer dizer que *OMOLU* conhece a casa da feiticeira ou que ele destrói feiticeiro e feiticeira. "*OMOLU MO ILÊ OXÔ*".

A força de OMOLU não se prende só ao Candomblé. Se fosse assim seria folclore, seria uma coisa criada, inventada. Eu vejo *OMOLU* como um grande orixá. Ele é um mito que nasceu através da observação da natureza, criado por pessoas milenares. Ele se firmou como uma grande força de períodos milenares. Por civilizações milenares que existiram na Índia, na África. É uma grande verdade. Hoje em dia virou folclore, é explorado pela mídia e os fundamentos milenares vão se perdendo. Pessoalmente, eu admiro porque não bota cabeça de caçador, não se veste de São Jorge, não se veste de Romano... (risos), não se veste de Nossa Senhora da Conceição, não se veste de sinhazinha... entendeu?

Eu tenho amigos que vestem *OMOLU* como uma verdadeira obra de arte, mas eu não vejo assim. O meu é pano e palha... Pode ser até aquele “*Rechilyer*” sabe, aquele trabalhinho que leva tempo na mão fazendo? Talvez é por esse trabalho, que exige aquela tenacidade, a moral para chegar até o fim, porque se não tiver moral ela não termina. E também tecidos naturais, gosto muito de cores da terra, vermelho, roxo, gosto muito de colorido também, mas não sei lhe dizer se é pela “qualidade”, porque eu vejo tudo em todo o lugar. Se eu disser para você que é assim, é porque na casa de fulano é dessa maneira, mas em outra será diferente. Eu tenho a coragem de dizer que santo é muito igual a gente. Ele aceita a roupa que você oferece. A não ser que seja muito velho e, como posso dizer?... Eu não usaria uma roupa de um rapaz de dezessete anos, mas acho que eu até poderia usar, mas o orixá...? Há uma determinação, você conhece, você intui. Eu sinto o santo assim está dentro da gente. Eu não vejo ele contra mim em nenhum momento. Ele faz parte de mim.. Ele tem uma dose de humor e de cavalheirismo também, é você pode rir, eu sinto assim... E as pessoas respeitam porque as pessoas têm medo, sei lá... Têm medo de estar perto do baixo astral e se afundar junto. Ele sai da terra, lá do fundo, mas tem vida... eu penso assim. Ele é associado a coisas de muita simplicidade. Dizem que ele é o pobre, o mendigo que está associado com doenças, quando na verdade é uma coisa maior. Ele é de uma beleza extrema porque é de uma simplicidade muito grande... veja um Búzio e um brilhante... O Búzio é muito lindo é de uma natureza, pureza... Observe bem tenho que falar da natureza... O homem, já

chegamos a conclusão que, a água por exemplo tá aí, então ela é barata, o fogo... micharia não é?... O ar tá aí... não paga nada, não paga imposto... São os canais da divindade com os homens, canais físicos que estabelecem a comunicação com os homens: a terra, o ar, a água e o fogo. Me diz uma outra coisa que a divindade possa ter uma comunicação física com a humanidade, qual? A maneira como estabelecemos essa ligação... O que a gente é... O Candomblé é uma sabedoria, de tradição africana... Independente disso tudo dessas crenças dessas lendas essa sabedoria permanece, está aí. Só que a visão dessas coisas no Candomblé têm nomes, lendas, isso ou aquilo. Há uma cultura milenar africana. Eu aceito assim porque eu convivo no Brasil e vejo essa cultura única, milenar, africana... Então, é a sabedoria local, que me fala sobre o cheiro, o gosto das coisas, sabe, que me dá o prazer da própria vida é a africana, eu sinto assim, eu vejo assim.

Quanto à Indumentária:

“AXÓ IKO” que é o nome da roupa de *OMOLU* que é a roupa de palha. Há também uma diversidade de materiais, mas a base é a palha. Você vê as comunidades são punitivas. Elas se fundamentam em obrigações. A mais punitiva é a Igreja Universal. As pessoas são muito carentes e precisam dessa relação de dominação, de punição... Você então cria obrigações porque elas jamais se sentirão desobrigadas porque devem fazer por uma simples relação de impedimento, de obrigação... como são as quizilas... O pai de santo dá aquela lista, de repente não tem nada a ver com aquilo ali, mas estabelece-se o elo de ligação-obrigação... Ele diz uma série de quizilas. Se você se identifica com aquela comunidade, vai ao “jogo de búzios”, o pai de santo coloca uma série de coisas desde a maneira de olhar, o comportamento físico, tudo isso aí, e o jogo de búzios confirmando sempre... vai determinar que ele é um OGÃ, um chefe ou uma outra qualidade qualquer, uma função dentro daquela comunidade.

“Mas você acha que as pessoas quando nascem são eleitas para incorporar ou não incorporar”... Não, eu acho que não é assim, não é eleição, o incorporar ou o não incorporar em um terreiro é a mesma coisa. Você cumpre

uma função... Não é uma questão interna. Há pessoas que seguem outras religiões que aceitam outras verdades, a da Igreja Católica, por exemplo. São coisas muito sérias, você *espairece*, você substitui energias, você controla aquela força colocando uma outra coisa, um outro nome. Agora, hoje em dia, as pessoas são muito carentes... Os próprios pais de santos, às vezes, por total ignorância, por falta de algum desenvolvimento específico tratam as pessoas de forma coletiva e alguns são diferentes, não são tão ignorantes e carentes como a maioria e, aí, saem do Candomblé, onde foram muito maltratadas e, às vezes, correm para essa tal de Igreja Universal, que é outra que pega as pessoas e faz logo uma lavagem cerebral, mostra o pecado, o inferno, satanás... E no fundo é tudo a mesma coisa... Você não mata a fome das pessoas com vários tipos de comida? Com a carne, com o pão, com a macrobiótica? Mata a fome de diversas maneiras. Olha, eu agora estou falando uma grande verdade, entenda a simbologia. Se você vai a um restaurante italiano, você não mata a fome? Pois é, a fome é a mesma... Seja no Candomblé, na Católica ou na Universal, a fome é a mesma. É a carência da humanidade. Há pessoas que chegam no restaurante japonês e passam mal... E aí você tem que ir tentando... É um exemplo muito prático. Há pessoas em que a tendência delas é o Candomblé. Ela vai para outros lugares, mas não se dá bem, como também há os que vão ao Candomblé e não se encontram. Para nada há uma obrigatoriedade. Por que há pessoas que gostam mais de balé clássico que afro? Porque a sintonia delas está voltada, vibra, por simpatia, para aquilo que está lá. Se você prestar atenção ela vibra por simpatia. Você pode ir ao terreiro de Joaquim, e ele faz uma festa muito boa, ele vibra muito bem e aí você capta esse amor que ele tem pelo santo, você acaba entrando na sintonia... Há uma vibração por simpatia... Se você vai a uma festa de Ogum Jobi e ouve um toque para OXOSSI/ por exemplo, você não vibra porque eu vejo que você é de OMOLU... Ah! E você “fechou” na linha da OXUM... (risos)...

ANEXO V

Transcrição de narrativas feitas por Joaquim Motta no “Programa Candomblé em Revista”, da Rádio Mauá Solimões de Nova Iguaçu, entre os meses de janeiro a março de 1995.

...Histórias e magias de um “Axé...” No dia 13 de julho de 1869, ao som de trovões anunciados pelos raios, nascia do ventre de Azambrió, Eugênia Ana dos Santos. Desde muito cedo, Aninha ouvia as histórias de reis e princesas, histórias de sua gente, dos Gruncis, povo guerreiro que sempre lutou por seus ideais, passando para aquela princesa um espírito de conquista e liderança. Um dia, num sonho, viu-se diante de um rei forte, com roupa de guerreiro que lhe entregava um *EDUARA*, pedra de raio e dizia-lhe que construísse uma grande casa com árvores, plantas, que pudesse abrigar muitas pessoas e que não tivesse medo, pois tudo viria a seu tempo e ele estaria com ela. Ao terminar a narrativa, disse à menina, que o ouvia atenta, que aquilo era o chamado do destino e convidou-a a um passeio na casa de parentes de *IYA NASSÔ*.

Numa quarta-feira, Aninha foi ao encontro de mãe Marcelina, os olhos da menina brilhavam, estava diante de uma pessoa muito importante, *OBÁ TOSSI*, também sangue real, filha do Rei de *OYÓ*, logo depois, consultaram-se babalaôs, jogaram opele Ifá, búzios, formava-se o pacto de morte e vida e de renascimento. O tempo passou rapidamente e mãe Aninha já adolescente e com grande aprendizado foi iniciada, por tia Marcelina, nos mistérios do Candomblé, retornando assim às terras ancestrais, filha do senhor do trovão. No dia da festa de seu nascimento religioso, gritou o seu *ORUNKÓ* bem alto *OBA BIYI* o rei nascido nesta terra.

O tempo continuava na sua corrida, morre *OBA TOSSI*. O povo de Candomblé de todo Salvador cobriu-se de luto. A mãe de santo era conhecida pela resistência contra os maus tratos policiais da época e a profanação de seu terreiro. Iya Marcelina confiara os segredos do Ilê e da Religião à iniciada

Aninha. Marcelina como ninguém, conhecia os caminhos da filha de santo e deixara aos cuidados de Aninha a iniciação de Paula, filha de *OXUM* e assim aconteceu. Aninha nada sabia do futuro, mas obedeceu a ordem dos difíceis mistérios de iniciadora. São partes da história do *ILÊ IYÁ NASSÔ*. A partir daí, Aninha passou a ser chamada carinhosamente de “minha mãe” e *OBA TOSSI* pediu para que se acostumasse com a idéia de “mãe”. A vida mostraria a Aninha toda a sabedoria de *OBA TOSSI*.

Após a morte de tia Marcelina foi apontada pelos oráculos a nova Iyá, Maria Julia Figueiredo, *OXUM OMNIKÊ*. Ao ser proferido o nome deu-se a guerra, muitos apoiavam a decisão dos orixás, outros não, queriam outra, Maria Julia, mulher de muita força e extrema personalidade: Maria Júlia Conceição Nazaré. Este grupo dissidente, composto de irmãs de santo, simpatizantes, deixaram o *AXÉ IYÁ NASSÔ* e fundaram o Candomblé do *GANTOIS*.

O tempo foi correndo e Aninha participava junto da mãe de santo de rituais secretos, dos *AWÔS*, adquirindo assim sabedoria, maturidade e segurança.

OXUM OMNIKÊ partiu para a eternidade e sucedeu-lhe mãe Sussu, auxiliada pela experiência de *OBA BIYI*, deu seguimento ao “Axé...”. No entanto, além de cuidar da religião de seus ancestrais, Aninha era conhecida como boa comerciante, possuía uma quitanda onde vendia produtos africanos necessários a rituais. Com o resultando de seus negócios, oferecia a Xangô os melhores presentes, tecidos, produtos... o que necessário fosse. O tempo corre inexorável e leva mãe Sussu. Estabelecia-se então o jogo da sucessão, novamente.

Estes dados eu recolhi de conversas que tive com os mais velhos, minha mãe de santo Agripina, com Cancanfô, com Ondina Pimentel, mãezinha, que foi uma das *IYALÓRIXÁS* do *AXÉ OPÔ AFONJÁ*, mãe Cantu. Dados recolhidos de Stella e seus escritos, enfim, daqueles que como eu ouviram e viveram parte da história do *AXÉ OPÔ AFONJÁ*.

A grande maioria dos membros da comunidade queria Aninha como sucessora. Há de ser *OBA BIYI*, afirmou mãe *BADA OLOFĀDEÍ*, anciã de grande sabedoria e filha de africanos. Se não for Aninha saio do terreiro, disse tio Joaquim, *OBÁ SANYĀ*... Mães de santo como Teófila, Fortunata *ODE GIDE*, Fulô de Iemanjá e tantas outras apoiavam as palavras do tio. Ana era de Xangô, um Xangô tão guerreiro, por que não há de ser ela nossa mãe?

Aninha ouvia sem nada dizer, quando alguém interpelava com entusiasmo, ela fechava os olhos, cruzava as mãos e dizia “tudo depende da vontade de quem pode mais que eu”. Xangô e Ogum mostraram e vão mostrar o caminho. No dia marcado para o jogo decisório, Aninha, muito cansada, dormiu e sonhou: aquele mesmo guerreiro de roupas rubras lhe aparecia para relembrar o sonho que contou o *OFIRAN*. Tudo a seu tempo se arranjará, tivesse fé, muita fé. Ele o Rei, queria terras novas, gente nova, sangue novo, *OBA BIYI*, acompanhada por Oxalá deveria partir. Ele abriria os caminhos e muitos lhe seguiriam por amor e confiança. Nada de guerra, brigas e inimizades, nada de ambição, apenas chamamento, vocação. Não se esquecesse a casa de *IYÁ NASSÔ*, ali estava sua gente. Guardasse tudo no seu coração era a hora, o dia, o fruto amadurecera.

Aninha despertou com o vento soprando-lhe o rosto. Sentia-se forte, confiante e cheia de luz. Reuniu, então, discípulos e mestre, o que tinha de mais precioso e ganhou a estrada. Era livre e iria cumprir as ordens de seu rei. Não existia mais Aninha, a partir daquele momento nascia *IYÁ OBA BIYI*.

Os primeiros tempos da nova vida foram passados no bairro do Camarão em casa de tio Joaquim, amigo de mãe Aninha. Acontece que Xangô queria o seu próprio espaço, foi então que Aninha comprou uma roça no Bairro de Amaralina, a rua Santa Cruz. Tudo era muito difícil, havia total ausência de recursos, de água e condições básicas de vida. Se chovesse um pouco era lama por todos os lados. Apesar de possuir aquelas terras, mãe Aninha residia na cidade, à Rua dos Capitães, ficava próximo a barraca do mercado modelo, responsável pelo seu sustento. Ali, na Rua dos Capitães, deu-se a iniciação de

algumas pessoas, por exemplo; Rosalina de Oxalá, em 1903. Residente à Rua Corriachito, *OBA BIYI* fez santo de *SALU DE AYRÁ*, Maria das Dores de OXOSSI. Em 1907, mudou-se de casa.

A Yalorixá pensava sua vida, filha de africanos Gruncis, fora iniciada por nagôs, sendo do culto Yorubá o dono de sua cabeça. Deveria dar continuidade ao culto GRUNCI, por compromisso de filiação, tal qual Anió e Azambrio. Dedicou, então em São Gonçalo um espaço para louvar as entidades ancestrais. Construiu uma casa para IYÁ orixá das águas, uma casa muito bonita onde no centro havia uma fonte, local de rara beleza e força, mas nem todos tinham acesso a esse lugar. Além de IYÁ, outros orixás GRUNCIS tinham seus altares sagrados neste mesmo espaço como *KANJAPIKU KUDEDO*.

Há uma ligação de mãe Aninha com Martiniano Eliseu Bonfim, que residiu, por determinação dos pais, por muito tempo na Nigéria. Foi para lá aos 14 anos e voltou perto dos 30. Foi juntamente com esse conhecedor profundo que *OBA IYA BIYI* recriou no *OPÔ AFONJÁ* um culto de Xangô aos moldes originais de *OYÓ*. Assim, introduziram os ministros do Rei, dos 12 obás, que têm o poder de condenação e absolvição bem como o julgamento de todas as questões a eles levadas. Direito e poder de decisão sobre a parte civil do Candomblé. Aninha tinha muito orgulho de possuir esses ministros e dizia *OBÁS* existem em *OYÓ* e no *AXÉ OPÔ AFONJÁ* e a eles todos os ritos eram cumpridos. Fora a casa de Yá, cada orixá tinha seu espaço próprio para os seus ritos, recriando-se em São Gonçalo, réplicas de regiões africanas. A casa de Xangô era local de destaque e logo depois vinha a Casa Grande, a Casa de Oxalá, a Casa de Omolu que era feita com um círculo coberto de sapê. Dentro do mato havia o Ilê Odé, a casa do caçador, rodeada de nativos era a casa de Ogum, as labás eram cultuadas na casa grande, Oxum, porém, possuía um espaço próprio para um ritual diferenciado. Aninha somou o seu conhecimento do *ILÊ YÁ NASSÔ*, o Engenho velho, a sua capacidade de aprendizado e pesquisa, de busca das próprias raízes.

29 de junho de 1912, o Axé estava em festa visitantes chegando de todas as partes, queriam ser abençoados pela Yalorixá, beijar-lhes as mãos. Mãe Aninha não era de muita conversa e naquele dia estava mais reticente. Ordenou que Senhora de Oxum e Fortunata removessem os assentamentos e os escondessem no mato. As duas se entreolharam, mas ordem era ordem e cumpriram.

Começou então a festa, o homenageado já havia chegado, quando ouviu-se um *tropel* de cavalos. Era a polícia que a mando do homem deveria acabar com aquela manifestação de negros “coisa de gente ignorante”. Xangô dançava tranquilamente, chamou um dos Ogãs e pediu que este lhe trouxesse três carretéis de linha: um preto, um branco e um vermelho. E, entoando cantigas desconhecidas desenrolou os carretéis um a um. O tropel se fazia mais forte, sentia-se o cheiro dos cavalos, as filhas de santo entravam em pânico e pensavam no pior: “saías rasgadas, atabaques furados...” Aconteceu então o *AWÔ*, a mágica, o encanto: os soldados se embrenharam no mato, perdidos e atônitos não conseguiam chegar ao barracão, a festa continuava com muita dança, muitas cantigas.

No dia seguinte, mãe Aninha contou que tivera a idéia de tirar os assentamentos e levá-los para as moitas de *PEREGUN* no mato, para evitar que houvesse profanação, percebia no entanto que havia sido precipitada, pois nada aconteceu e sorrindo lembrava que “há pau que trança pau”, ria mais ainda imaginando a raiva de “seu pedrito”.

O Axé se desenvolvia conforme a vontade do Rei e *OBA BIYI* imprimia muita personalidade a este “Axé...”. Era uma mulher de muita sabedoria. Naquela época o pessoal de Candomblé mantinha fortes laços com a Igreja Católica. E a Yalorixá fazia parte de várias Irmandades. Pertenceu ativamente e foi *priora* da Irmandade da Boa Morte. Foi uma das pioneiras da lavagem da Igreja do Bonfim. Naquele tempo, lavava-se a Igreja por dentro e por fora. Vestida de branco, acompanhada das outras senhoras, subia a colina e com perfumes e flores ela mesma varria e lavava a Igreja, dizendo ser esse um

privilégio. Um dia, Padre José, um amigo, fez-lhe uma visita e, desgostoso, passou a dissertar sobre a vida religiosa, solidão, carência etc. Mãe Aninha, solidária disse que no sacerdócio nem tudo era flor. O padre, disfarçadamente, escondeu o sorriso com a mão, mas os olhos lhe traíam. Ele não considerava mãe Aninha uma sacerdotisa e dizia para ela não blasfemar. Um sacerdote tem que ser abençoado pelo Santo Papa. Ele sabia que ela participava de várias iniciativas e contribuía para várias obras na Igreja. Sabia que ela pertencia a várias ordens caritativas. Um sacerdote tem autoridade espiritual, é ordenado pelo Santo Papa, pode ser chamado de Sacerdote. Caso contrário, é sacrilégio. Ela sorriu e perguntou-lhe mansa e tranquila: “Padre José Moisés, chefe de todo um povo, grande profeta, fora por acaso ordenado por um Santo Padre? E, depois de ligeira pausa, Padre José quase se engasga, com a gostosa gargalhada. Estava surpreso com a lucidez e argúcia de mãe Aninha.

Em outra passagem o menino Antônio, posteriormente “Cancanfô”, anunciava para roça inteira que mãe Aninha falava francês, pois encontrara Aninha conversando com um grupo de padres belgas que estavam em missão pela Bahia. Isto correu a roça inteira. Muitos intelectuais tornaram-se amigos de Aninha: Edison Carneiro, Jorge Amado etc.

E, dado o seu carisma, vários políticos freqüentavam o “Axé...”, inclusive o Governador da Bahia. Aninha preocupa-se muito com a liberdade dos cultos, da repressão, a exemplo do que já ocorrera com ela. Uma prova disto, foi a viagem que fez ao Rio de Janeiro, então capital, para ter com Getúlio Vargas uma autorização para o culto do Candomblé. A viagem teve êxito, tendo em vista o decreto que declarava a liberdade de religião.

Aninha organizava e cuidava de todas as festas do “Axé...”. Para o orixá se dava o melhor, dizia ela. Comandava a ornamentação do barracão, preocupava-se com as vestimentas das filhas. As roupas eram conferidas pelas mais velhas, por ordem da Yalorixá. Quem estivesse com as anáguas mal passadas, sem rodas ou deselegantes, não podiam participar das festas. Que

fosse chita ou morim, deveria estar muito bem passada e limpa. Pelo jeito do barracão se via o jeito do terreiro.

Aninha era considerada a protetora dos desvalidos, pois quase sempre aqueles que a procuravam tinham o dinheiro da volta e alguns alimentos. E muitas obrigações das filhas tiveram o seu patrocínio. Mãe Aninha acreditava na união do povo de Candomblé, recebia pessoas de vários terreiros. “Um segredo de nossa feita”, dizia ela, *“na boca de quem não tem escrúpulos ou tem a língua frouxa é perigoso, tanto para quem conta, como para quem ouve”*. Às vezes, só de ouvir você se compromete, ensina quem pode, aprende quem é inteligente. Aninha escolhia a dedo os de sua confiança e dizia há os que confundem intimidade com ousadia.

A Sociedade Civil do Centro Cruz Santa do *AXÊ OPÔ AFONJÁ* foi inaugurada e assentada em ata no dia 08 de novembro de 1936. Um dia, mãe Aninha disse: “leve-me para casa de *IYÁ*”. Ela estava muito doente, era o dia 03 de janeiro de 1938, sentada em uma cadeira, junto à fonte de *IYÁ*, cerrou os olhos e viu desfilar os seus ancestrais, viu o sorriso de *ANYÓ*, o cheiro doce de *AZAMBRIÓ*... viu todos e ouvia o som dos atabaques, viu o terreiro, o pé de *YROKO*. Azambrió estendia-lhe os braços e sorria, deveria seguir o caminho, transformar-se no suave mistério daquele “Axé...”. Ela estaria sempre ali. Nas árvores, na fonte, na terra impregnada de sua sabedoria, de seu amor. Reino encantado que preparou para o seu Rei. Um sorriso atenuava o semblante de sua *IYALORIXÁ*. O Axé continuaria através de suas crias. O grito veio de longe “*OBÁ KOSSO*”, o Rei não morreu.

Após sua morte as sucessões foram ocorrendo, cada *IYALORIXÁ* com sua característica, sua personalidade. No entanto, todas com o mesmo propósito, levar com dignidade a missão que lhes foi confiada. Alguns nomes como Dona Senhora, Ondina Pimentel, Mãezinha e agora Stella Azevedo, que está a frente do “Axé...”, e que sente-se a determinação e a perseverança de *OBA BIYI*, o trabalho incessante de difundir as coisas da religião dentro de uma nova postura.

ANEXO VI

Joaquim Motta, transcrição do Programa “Candomblé em Revista”. Rádio Mauá Solimões de Nova Iguaçu. Janeiro de 1995.

O AXÉ OPÔ AFONJÁ no Rio de Janeiro...

Magias de Um “Axé...” Em uma série de programas tivemos oportunidade de falar sobre a história do AXÉ OPÔ AFONJÁ, toda a sua formação, início e segmentos. A partir de hoje falaremos da sua história no Rio de Janeiro. Ao que se sabe, tudo começou na Pedra do Sal. Estava situado no morro da Conceição, no bairro da Saúde, bem perto do cais do Porto. Ela servia de marco ou referência para viajantes que chegavam ao Rio de Janeiro. Instalara-se ali, um importante núcleo de famílias baianas, muito embora os bairros do Rio de Janeiro já contassem com inúmeras casas de Santos. Os informantes querem sempre ligar a fundação deste ou daquele terreiro às figuras tradicionais do Candomblé baiano, em um processo de legitimação em que a Pedra do Sal tornou-se o polo ordenador.

Em várias tradições orais do terreiro, associados ao ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ, ou seja, casa cuja força vem de Xangô, no Rio de Janeiro estão ligadas a figura de OBÁ SANYÃ, Tio Joaquim Vieira da Silva, africano legítimo, ESSA OBURÔ que veio diretamente da África para Recife e que casando-se com uma pernambucana foi para Bahia e ali se fixou. Em 1886, Tio Joaquim teria feito uma viagem para o Rio de Janeiro, na Companhia de Tio Rodolfo Martins de Andrade, BAMBOXÊ, africano, trazido de Ketu para o Brasil e que foi para a Bahia por influência de Marcelina da Silva, OBA TOSSI e que teve conseqüente participação nos primórdios da Casa Branca do Engenho Velho. Ambos os tios teriam fundado Casas de Santos no bairro da Saúde retornando em seguida para Salvador.

Alguns anos depois, chegava ao Rio de Janeiro a mãe de Santo que seria a fundadora do AXÉ OPÔ AFONJÁ, Cianinha, Eugênia Ana dos Santos, OBA BIYI que nascera em Salvador em 13/07/1869, filha de um casal Grunci, que fora iniciada na casa de Maria Julia Figueiredo, filha da primeira IYANASSÔ.

Em 1884, ela fez suas obrigações, tendo OBA TOSSI e BAMBOXÊ participado dessas obrigações. Após dissidências e fixar-se na ladeira da praça, conta-se que teria vindo ao Rio de Janeiro e procurado a Casa de OBA SANYÃ encontrando tudo no mais completo abandono. Reuniu alguns tios e recolocou tudo nos devidos lugares. Muitas pessoas foram ao encontro de Mãe Aninha na Pedra do Sal, como por exemplo: Tia Joana, OBAXÊ DE OBÁ; Tia Sanã de OXOSSÍ; tia Oxum TOKI; tia Liberata, OLOYÁ; Tia Josefa Rica de OXUM; tia Bombala de IANSÃ; tia Paulina, OXUM GUERÊ; Tia Amélia filha de OMÃ OXAGUIÃ e mãe OYA GUINHI Yalorixá da Rua João Caetano, 69.

Recolhemos de estudo de Monique Angrás alguns apelidos curiosos de pessoas que nos parecem de posse e que ajudavam as Yalorixás naquele tempo e que mantinham esses nomes que indicavam, às vezes, onde poderiam ser encontradas como por exemplo, Calu Boneca do Estácio, filha de Oxossi, Calu Boneca da Estrela, filha de Oxum e Calu do Mercado de Oxalufã. A respeito de Calu Boneca do Estácio filha de Santo da falecida Maria Julia, morreu de repente, os parentes apareceram para se apossarem dos bens, como de costume, e quanto aos assentamentos de Oxossi, embrulharam em um jornal e encaminharam as irmãs de santo que por sua vez levaram à Aninha. Minha avó de santo ao recebê-lo disse: *levaram o ouro, dinheiro, roupas finas e nem um pano da costa para cobrir os assentamentos de Oxossi*. Ela fez tudo que necessário posto que no jogo, no ATÉ, o egun da falecida pedia que Aninha oferecesse um pouco para ODÉ, pois enquanto não tivesse saldado esta dívida, não teria paz. Cianinha atendeu ao pedido e logo após chegou ao quintal, estendeu os braços para o céu e disse: *“agora você pode descansar em paz”*. Este assentamento encontra-se hoje no AXÉ OPÔ AFONJÁ do Rio de Janeiro.

Nessa época, em 1907, Cianinha resolveu voltar à Bahia. Faleceu Tio Joaquim e ela decidiu adquirir uma roça em São Gonçalo, no alto do Retiro, em Salvador. Juntando algumas economias e contando com a ajuda de várias pessoas, mudou-se para Roça no final de 1909. No ano seguinte, com a roça já bem organizada, em setembro, fez a iniciação da primeira *IYAWÔ* no novo terreiro. Tratava-se de Agripina de Souza, filha de Xangô Agandju, que recebeu o Orunkó *OBÁDEII* que mais tarde viria a ser a Yalorixá da casa do Rio de Janeiro.

A roça de São Gonçalo congregava muitas tias contemporâneas de Tio Joaquim e de Bamboxê. Alí tinham encontrado abrigo e davam continuidade à tradição e à obra de Aninha. Por isso, decorridos anos da fundação, Aninha não hesitou em retornar ao Rio de Janeiro. Xangô, consultado, deu autorização e Aninha chamou as tias para dar-lhes as instruções necessárias para o desempenho das obrigações. Viajou tranquila e, chegando ao Rio de Janeiro, por volta de 1925, hospeda-se em casa de uma grande amiga, Maria Ogalá de Oxaguiã, que morava à Rua São Luiz Gonzaga, 49, em São Cristovão.

Em Santo Cristo, na Rua Comendador Leonardo, Aninha fez a iniciação de Maria da Conceição, de *OMOLU*, com a ajuda de mãe Ogalá que era mãe de criação da mesma. Decididamente, Aninha retorna à Bahia para as obrigações da roça, porém volta ao Rio em 1930, passando a morar na rua Alegre, atual Felipe Camarão, nº 23A. Conhece muitas pessoas que viriam desempenhar importantes funções dentro do terreiro, entre os quais o professor Agenor Miranda, *BABALAWÔ*, filho de Santo de Abedé. Nesta época já estava instalada no Rio Filhinha de Oxum, filha de Aninha, feita em 1921 e sua irmã carnal, Agripina de Souza, que havia se mudado pra cá com o marido. Com uma casa bem organizada no Rio, Aninha atende muitas pessoas que lhe procuram, mas não foge das obrigações católicas e torna-se membro da Irmandade da Boa Morte e do Rosário, freqüentando as missas e tomando parte com destaque das festas religiosas. A atuação de Cianinha dá-se em todos os níveis da sociedade em que vivia a então Capital Federal.

Conta-se que um dia a Oxum se manifestou na cabeça de Tia Filhinha, sem que ninguém esperasse. Aninha surpreendeu-se e Oxum chamou-a e disse que ela faria um *EBÓ* para uma grande autoridade do governo, que corria perigo de vida. Após explicar o que deveria ser feito, despediu-se e se foi. Este fato deu-se na presença de Alberto Lobo e Helena Moura, esta última ainda está aí para comprovar. Mãe Aninha cumpriu as ordens e alguns dias depois, a referida autoridade retornava de Teresópolis com seu auxiliar, com quem de repente decidiu trocar de lugar ao entrar no carro. Na descida da serra, um grande bloco de pedra rolou e atingiu o carro em cheio, apenas o ajudante sofreu graves ferimentos o motorista e a autoridade saíram ilesas. Ao saber do fato, mãe Aninha foi agradecer a Oxum e descobre que a tal autoridade era filho de Xangô.

No ano de 1932, muda-se a Yalorixá para uma casa na Barão de Mesquita, 434. E, em seguida, muda-se para a rua Araujo Lima, nº 92, pois que o número de pessoas que a procuravam cresce sem parar.

Em 1935, chamam mãe Aninha à Salvador, ela consulta Xangô que diz que ela não deve retornar. Aninha volta, mas antes faz um grande *EBÓ*. Embarca para a Bahia, mas não volta mais ao Rio, no início do ano seguinte adoece e morre em Salvador.

Em seguida falarei sobre o *AXÉ OPÔ AFONJÁ* do Rio de Janeiro na gestão de Mãe Agripina.

Magias de um “Axé...” Antes de viajar para a Bahia em 1935, mãe Aninha reuniu as filhas e disse: “*você Paulina fica com Agripina, para consultar os Búzios, quando se fizer necessário, foi para isto que lhe ensinei*”. Chamou Agripina em um quarto e lhe entregou uma tijela branca, “*este é o axé, a força mágica da Casa. Tome conta dele para Xangô*”. Tal privilégio causou ciúmes em Paulina que afastou-se da casa sem cumprir as ordens da Yalorixá. Agripina teve que arcar sozinha com a árdua tarefa de comandar o “Axé...”.

Enquanto viva, mãe Aninha mandava cartas com instruções para as questões que Agripina necessitava coordenar. Ao falecer Aninha, mãe Agripina viu-se sozinha e cercou-se de amigos fiéis, para tomar conta de uma herança sagrada que era alvo de intrigas e de invejosos.

Quando foram encerrados os ritos que marcam o falecimento de uma Yalorixá e, já feito o jogo da sucessão, conta-se que a nova Yalorixá no São Gonçalo do Retiro, mandou de Salvador um baú para o Rio de Janeiro. Agripina deveria colocar tudo que Aninha havia deixado aqui. Esta foi a maneira não muito sutil de manifestar o desejo de ver encerradas as atividades do “Axé...” no Rio de Janeiro. Agripina Soares de Souza, nascida a 28 de março de 1890, *OBA BEI*, nada fazia sem consultar o orixá Xangô. Este respondeu no “ATÉ”, que não mandasse coisa alguma, no que, é claro, foi obedecido.

Nos anos seguintes, houve outras tentativas quase que “veladas” sem que o Orixá dono do “Axé...” o permitisse. Com todos esses problemas, não foi mais possível arcar com o aluguel da casa na Rua Araújo Lima. Mãe Agripina muda-se primeiro para Rua Senador Alencar, nº 22 e mais tarde para a Rua Bela de São João, 183 em São Cristóvão.

No ano de 1943, ao aproximar-se da festa de Xangô, no final de junho, mãe Agripina perguntou o que deveria ser feito e recebeu com espanto a notícia de que o orixá não queria mais obrigações na cidade, com palmas e rádio tocando, para não despertar a curiosidade dos vizinhos, etc. Dizendo inclusive que já tinha roça no Rio. O ano em curso seria o último em que isto aconteceria.

No ano seguinte, mãe Agripina estava cuidando das obrigações do Oxalá de Tia Maria Ogalá, que ficara de herança para minha avó Aninha, e que fora instalado no pavilhão *OBÁ*, barraco de sapê que ficava na Rua Cecília em Coelho da Rocha, este barracão pertencia a Conceição de Omolu, filha de criação de Maria Ogalá. Este pavilhão havia sido batizado de pavilhão *OBÁ* em 1925 por mãe Aninha. Voltando ao momento em que Agripina fazia as

obrigações a Oxaguiã. Consultando Xangô, este lhe responde que deseja ficar em Coelho da Rocha e que somente depois das “Águas...” ele iria falar.

Passadas as festas de Oxalá, Xangô responde que não mais voltaria a Rua Bela, pois ele já tinha uma Roça. Um ogã antigo do “Axé...” conta que ninguém sabia desta Roça, foi Omolu de Conceição que, pegando em uma estaca, saiu porta a fora e parando em terreno próximo fincou a estaca e disse que era ali a roça de Xangô. Descobriu-se depois, que o terreno era propriedade de Filhinha de Oxum, irmã de Agripina. Construiu-se então, os primeiros dois cômodos e esticando-se lona realizou-se o primeiro *XIRÊ*. Depois, pouco a pouco foi se estendendo. Aquele barraco construído para colocar Xangô ainda se encontra lá, na Rua Florisbela nº 1029, em Coelho da Rocha, município de São João de Meriti.

As grandes festas que ali se realizavam contavam com a ajuda de toda a Comunidade de Mesquita. O “Axé...” sempre contou com o intercâmbio de pessoas.

Por outro lado, quando ZeZé de Iansã formava sua Roça no Rio de Janeiro era o pessoal do “Axé...” que trazia roupas, ferramentas, atabaques etc. Assim vários outros “Axés...” se implantavam. Era o que de mais bonito podia se ver. Sem disputar, sem vaidades todos faziam tudo de possível para que mais uma comunidade se implantasse pela honra e glória dos orixás. Do nosso dicionário ainda não havia sido extirpada palavras como “religiosidade” ou “irmandade”.

Am 1947, teve início a construção do Barracão atual do AXÉ OPÔ AFONJÁ em Coelho da Rocha. Com ajuda de pessoal amigo de mãe Agripina foram construídos os quartos dos Santos, depois as dependências, tudo ia tomando forma. Em 1950, estava tudo pronto.

No ano seguinte, mãe Agripina, com a ajuda de algumas irmãs de santo, entre elas Cantulina de Ayrá, recolheu seu primeiro barco de IYAWÔS: Helena de Ogum Juanita de Oxalá, Maria Ingrácia de Oxum e Noca de Iansã. Logo a

seguir deu-se a iniciação de Bernardo, descendente da nação Grunci e filho de Oxalufã. Depois, tivemos Clarice de Oxossi, Reinaldo de Ayrá, Adhemar de “Oguiã”, Dirce de Oxum. Em 1959, recolheu Alaíde de Ogum, Nilson de Ossaim, Dalva de Oxum, Diva de Iansã etc. Depois vieram mais dois barcos e no próximo Dinorah de Oxossi, Rita de Iemanjá e Joaquim de Omolu.

Foi em 1965 que mãe Agripina recolheu o seu último barco, composto de Fortunato de Oxum, Guiomar de Oxum, Juracir de Oxum, Evonir de Nanã e Sérgio de Omolu. Desde que se encarregara de cuidar do “Axé...” mãe Agripina confirmou vários Ogãs, fundamentais para o “Axé...”. Foram eles: Gervásio Protásio de Assis, Ogã de Xangô, Marcelino Leandro da Silva, Sérgio Nascimento, Ogã de Xangô, Fernando dos Passos, Ogã de Oxum, Olegário, Ogã de Oxalá, Luiz de França, Ogã de Xangô, Albino Ogã de Oxum e muitos outros já falecidos.

Entre os Ogãs de mais constante presença, estava o Guilermano da Conceição, Ogã de Omolu. Ele acompanhava o “Axé...” desde a Rua Comendador Leonardo. Desta relação, consta também uma figura inesquecível: Edgard Brandão, nascido em 1900 e falecido em 1983. Era Ogã de Xangô, criança ainda, foi levado por sua mãe para a Roça do São São Gonçalo, passando a acompanhar os passos de Aninha. Veio para o Rio de Janeiro e aqui ficou dando apoio a mãe Agripina, bem como a sua sucessora. Era uma pessoa que dedicava um amor pelo “Axé...” sem tamanho, pela casa, pelo orixá. Passava pela Roça todos os dias para ver como estava tudo e para que Xangô o visse.

Mãe Agripina era uma figura incomparável, o seu corpo miúdo, de gestos ágeis demonstrava a força e a presença de *AGANJU*, pessoa de extrema bondade e isenta de qualquer vaidade, que muitas vezes corrói as pessoas. Havia sempre uma palavra para quem a procurava. Sabia muito sobre *EBÓS*; rezas; simpatias poderosíssimas. Ela dizia com simplicidade que era nada diante de Xangô e dos orixás. Quantas vezes eu vi minha mãe diante de Xangô para perguntar se era verdade um sonho ou uma visão que tivera ou se estava correta.

Qualquer obrigação que estava para fazer era motivo para ficar preocupada e se perguntava se estava preparada para fazer aquilo.

Em 1966, por ocasião de uma viagem a Brasília e uma cirurgia de cataratas que se submetera, decidiu que não voltaria logo para o Rio de Janeiro. No dia 26/04/1966 escreveu para mãe Cantulina encaminhando ordens para que esta cuidasse do “Axé...”. Inicia-se com esta uma série de correspondências, orientando Cantulina. De repente os seus filhos se surpreenderam com a notícia do falecimento de mãe Agripina, ocorrido em 23 de dezembro de 1966. Aquela casa era palco da dor da perda e todos caminhavam atônitos sem saber o que fazer, o que iria acontecer.

O destino do “Axé...” caberia a Xangô, que é santo vivo! A sucessora já estava designada, pois logo após as obrigações de mãe Agripina, quando da consulta dos oráculos por Agenor Miranda veio a confirmação de mãe Cantulina, para que continuasse à frente do “Axé...”. Da Bahia, mãe Menininha confirmava plenamente esta resposta. Da África, verificou-se também ter sido esta a vontade do OBÁ. Mestre Didi, em viagem pela África, teria esta palavra. Mãe Cantulina foi confirmada nova Yalorixá do AXÉ OPÔ AFONJÁ, no Rio de Janeiro.

Aqui há um trecho da carta enviada por mãe Menininha do Gantois:

... Xangô se apresentou e disse que ele continua sendo o dono da Roça. Está de pé juntamente com Oxalá. Cantulina será a zeladora porque se ela se afastar ele não ficará satisfeito. Então, todos se preparem para uma guerra com ele.

Esta carta foi enviada para o professor Agenor por intermédio de Zildete de Ogum com a data de 10 de março de 1967. Claro, como não poderia deixar de ser, o orixá se refere ao clima normal de disputa e insatisfação de alguns, bem como ao desejo de novamente acabarem com o “Axé...” do Rio de Janeiro. Os desígnios dos deuses foram tão claros que ninguém “ousou” contrariar seus desejos, mesmo porque tratava de uma sábia decisão. Ninguém como ela poderia zelar pelo “Axé...” naquele momento.

Cantulina Garcia Pacheco nasceu na Bahia em 16/03/1900, mãe Cantu, *AYRÁ TOLÁ* e neta carnal de tio Joaquim Vieira, *OBA SANYÃ*, sabia que prosseguiria aquela obra, dizia que estava na barriga de sua mãe e esta já sabia que tinha que fazer o santo do bebê, por causa do avô. Ele havia mandado mensagem dizendo que havia morrido sem cumprir tudo que teria que ser feito. Era preciso então que Cantulina fizesse o santo para ele poder descansar. Mas mesmo depois desta mensagem, Cantulina só foi fazer o santo depois de muitos percalços, em 18 de junho de 1936. Ela passou por diversas viagens de ida e volta entre Bahia e Rio de Janeiro, até que se fixou de vez no Rio em 1949. Em suas viagens já participava ativamente do “Axé...”, ao tempo de mãe Agripina. Em maio de 1951 substituiu a mãe Filhinha no cargo de *IYÁ KEKERÊ*, mãe Pequena. A ordem de Xangô Aganju era a seguinte: por motivo de idade avançada e saúde abalada de Filhinha o cargo estaria a partir de então nas mãos de Cantulina. A partir daí, Cantulina ajudaria mãe Agripina em todas as atividades e particularmente na feitura de seus *lyawôs*.

Após confirmado no cargo de Yalorixá, mãe Cantu recomeça as atividades do “Axé...”. E em 1967, faz a iniciação de Adriana Rodrigues Motta e de sua mãe Iolanda Rodrigues Motta, Adriana de Oxum e Iolanda de Iansã, respectivamente filha e esposa deste que vos fala. Em 1969, recolhe Regina Lúcia de Iemanjá e Edith de Oxalá. Em 1971, Maria Eunice de Iansã, Dilu de Oxum e Cristina de Oxaguiã e muitos outros nos anos seguintes.

Em 1983 houve a confirmação de José Beniste, Ogã de Iemanjá. Obrigação que teve a minha participação ajudando mãe Cantu. Foi uma obrigação muito concorrida, porque José Beniste é muito conceituado por todo o povo de santo. Em julho de 1985, foi preenchido o cargo de *OJU OBÁ* por José Lopes Gomes.

Cantulina Pacheco é incansável e ainda ligada aos preceituais, como deve ser feito, postula diante das casas dos orixás, do Candomblé. É uma Yalorixá das antigas e tenho o privilégio de dizer sobre a confiança que sempre depositou em mim. Em 1977, resolveu dar um tempo em iniciações e obrigações e o que

aconteceu é que neste tempo eu venho tentando incentivá-la a prosseguir e expandir com as suas mãos... Nós ali estávamos e assim foi. Novamente a roda começava a girar e lá estava eu junto.

Deve-se relatar também a obrigação de Conceição, confirmada por Ayrá, para o cargo de *IYÁ EGBE*, a mãe da sociedade, dado por minha avó Aninha a Cantulina em seus tempos no “Axé...” de São Gonçalo e que Conceição agora exerce com perfeição, sendo sempre o braço direito da Yalorixá.

A vida do “Axé...” no Rio de Janeiro continuava intensa, a lalorixá Cantulina Pacheco fazia tudo para que a casa de seu pai tivesse brilho. Havia uma figura da qual todos que por ali passavam se lembravam com saudade. Trata-se de Alberto Lobo, que acompanhou minha avó Aninha desde 1926. Aninha o conheceu no Rio de Janeiro e este lhe ajudava nas obrigações católicas, coordenando a procissão de Nossa Senhora da Boa Morte. Ele só entrou no Candomblé em 1931. Recebeu de Aninha a *MÃO DE FACA* com a ordem de matar até elefante se preciso fosse. Em 1934, recebeu o posto de *OTUN ASSOBA*, cargo na casa de Omolu. Pai Alberto acompanhou-a em várias viagens, mas acabou se fixando no Rio ao lado de mãe Agripina após a morte de mãe Aninha. Durou muito tempo a sua permanência ao lado de mãe Agripina e, depois, ao lado de mãe Cantu. Ele era de *EBEJI* e tinha muitas histórias para contar.

Em 1987, mãe Cantu adoeceu. Fizera uma operação de cataratas, bem sucedida mas, logo depois, começou a sentir o peso dos anos. Uma casa de axé tem muitos problemas e lidar com uma comunidade em que as pessoas sentem e pensam de forma diferente, não é fácil. Em 10 de fevereiro teve uma visão com Xangô que dizia que pegasse tudo e fosse para Salvador. Seus parentes avisados, vieram buscá-la em 19 de fevereiro de 1988. Chovia e trovejava muito. Não sabiam que mensagem era aquela. Queria *AGANJÚ* que Cantulina fosse? Era uma incógnita. Nesta oportunidade chamou-me e disse: *Joaquim eu quero que você tome conta do “Axé...” que estou lhe entregando. Você e Helena*

tomarão conta para que tudo caminha em paz, de acordo com as ordens de meu pai. Entregou-me o “Axé...” preparado por minha avó Aninha.

Depois de algum tempo, as coisas foram tomando lugar. Chamei meus irmãos Reinaldo de Ayrá e Nilson de Ossaim e combinamos que naquele ano estaríamos frente as obrigações dos *ODUS*. Reinaldo com sua casa em Niterói pouco podia comparecer e meu irmão Nilson e eu, juntamente com as pessoas da casa dávamos seguimento e notificávamos a Yalorixá em Salvador. Meu irmão Nilson, já adoentado, sempre esteve presente às festas e nós fazíamos tudo ao nosso alcance. Foram festas bonitas só “empanadas” pela ausência física da *AYRA TOLÁ*. Terminam as obrigações daquele ano e sentia eu, o peso de dois fatos significativos: eu estava abrindo mão da minha casa, dos meus filhos, e por outro lado aquele “Axé...” era de tradição matriarcal. Xangô queria ver uma mulher a frente das obrigações. Helena de Ogum, a primeira iyawô da casa estava cansada, doente, entregara sua vida ao “Axé...” e a Xangô desde os idos de 30. Não teria condição de estar a frente de tão árdua tarefa. Foi então que resolvi ir a Salvador em busca de uma solução. Lá chegando, ouvi de mãe Cantu que gostaria de ver uma pessoa de lemanjá a frente das obrigações, representando-a. Eu disse-lhe que lá estava sua primeira filha do “Axé...”, Regina Lúcia e que era a pessoa mais indicada pois tinha disposição, era muito ligada as coisas do “Axé...”. Participando tudo isto a Stella, atual Yalorixá do “Axé...” na Bahia, fomos diante de Xangô. Consultado os oráculos, *AFONJÁ* respondeu que estava de acordo. Regina estaria a frente do “Axé...”, dando informações a Cantulina. Voltei ao Rio, reuni os filhos e passei as ordens de meu pai.

Em 25 de maio de 1989, assume o “Axé...”, Regina Lúcia Rodrigues Fortes. Ela desde muito cedo aprendeu a conviver com os orixás. Sua mãe Eunice Rodrigues era feita de Oxalá em Salvador, por Procópio Xavier de Souza, Procópio de *OGUNJÁ* que tinha o *ORUNKÓ* de “Ogum Jobi”. Eunice fez muitas amizades e um dia, levada por Railda de Oxum, assistiu uma festa no “Axé...” em Coelho da Rocha, em comemorações a Oxalá. Foram à procissão e voltaram no domingo seguinte do “pilão”. Acabaram ficando freqüentes do “Axé...”. Um dia,

estando Regina muito doente, Eunice entregou-a a Xangô pedindo que cuidasse dela. A *ABIÃ* de mãe Agripina aprontava, e só não entrou no primeiro barco porque isto iria interromper seus estudos. Mãe Agripina, expondo este fato a *AGANJU*, conseguiu que lemanjá esperasse.

O tempo passou e com a morte de *OBA BIYI*, Cantulina já de frente ao “Axé...” foi incentivada a iniciar *lyawôs*. Jogos foram feitos, e inclusive em um jogo, Xangô disse que não pedira, que ela lhe fora oferecida e que disto ele não abriria mão. Foi então que em 17 de maio de 1969 iniciavam-se as obrigações de Regina Lúcia. Cantulina era sua *Yalorixá* e também sua *VIBONÃ*. Logo depois, lemanjá nascia naquela filha, apresentando-se como *IYA OMINTOGIDÊ*.

Logo após as ordens de *AFONJÁ*, toda quarta-feira era oferecido por Regina o *AMALÁ*. Nas sextas-feira o *EBÓ*. Fiquei a seu pedido e ao de mãe Cantu, a seu lado, ajudando no que podia. Em dezembro de 1990 foram confirmados Jorge Luiz *ASOGUN* do “Axé...”, pessoa que sempre demonstrou interesse pelo crescimento da casa e Sandra para *EKEDI* de lemanjá, como não poderia deixar de ser, o senhor Agenor Miranda o *OLUWÔ* sempre orientou Regina Lúcia. Em 1991, foi confirmado Jorge da Conceição, Ogá de *AGANJU*. Em 1992, Nivaldo recebeu o *OIÊ* de *OTUN ASOGUN*. Vera Lúcia assentou santo e em 15 de janeiro desse mesmo ano Regina recolhia o seu primeiro barco de *lyawôs*: Patrícia de Ogum, Carla de Oxalufá, Elizete e Rosângela de Iansã, Elaine de Xangô.

Em 1993, confirmação de José Margarido, primeiro Ogã de lemanjá; em 1994, em janeiro iniciou-se Isabel de Nanã e a seguir foram confirmados outros *lyawôs*.

Em 1995 algumas obrigações foram realizadas. Em março, foram confirmados Neudir, João Henrique e José Carlos. E, assim, Xangô vai sendo reverenciado como sempre foi. Regina tem a ajuda de seus irmãos, Dinorah de Oxossi, Iya Kekeré, Maria de Iansã a Iyá Dagã, Carmem de Oxossi, Miguel de Xangô, enfim, com aqueles seguidores que se mantêm fiéis ao “Axé...”.

Cantulina Pacheco, está em Salvador e Regina segue passando as obrigações. Uma figura tem sido preponderante na permanência da sociedade, trata-se da irmã carnal de Regina, Rosimary que está sempre atenta para que tudo aconteça bem. A vida vai prosseguir e o “Axé...” terá tantas histórias para contar, os personagens talvez mudem, porém não mudará a força que cada um imprimiu a esta história. E, a todos eles, eu reverencio. A todos os ancestrais que pertenceram a fundação deste monumento que é o AXÉ OPÔ AFONJÁ.

ANEXO VII

Entrevista com Ildásio Tavares, realizada na Bahia, em 15/04/1995. Baiano, poeta e OGÃ do AXÉ OPÔ AFONJÁ (e também OBA de XANGÔ).

Citado pelo Prof. Agenor Miranda Rocha no livro Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro - A nação Ketu, e por mãe Stella do "AXÉ...", em seu livro Meu Tempo é Agora. Mãe Stella diz que Ildásio é o OSI OBA ÁRE e OGÃ de OXUM.

Ildásio começou a entrevista citando a Revista Afro-Ásia que publicara um artigo sobre os OBAS de XANGÔ, dizendo que vale a pena ser lido.

Aqui estão os quatro búzios que mãe Ondina me deu, quando ela me confirmou. Ela me deu esse jogo de quatro búzios, depois eu peguei mais 16 (dezesesseis), que estão aqui do lado (mostrou um pequeno baú de madeira forrado de cetim vermelho, acolchoado com algumas contas e os búzios, um baú de uns vinte centímetros de área, bem pequeno). Eu deixo eles separados, mas quando se misturam eu consigo reconhecê-los, identifico. Podem olhar, mas não podem jogar OJU COCORÔ? É espécie de olho gordo.

Os Obás de Xangô foram criados por mãe Aninha, para poder atualizar o poder masculino no AXÉ OPO AFONJÁ. Quando Mãe Aninha criou o AXÉ, ela o fez como uma réplica do Reino de OYÓ, na Nigéria. O Reino possuía o ALAFIN, que era o Reino de Xangô encarnado e mais a IYÁ NASSÓ, a sacerdotiza suprema e o BALÉ XANGÔ ou OBAKÒSO, que era o sacerdote supremo. Essa era a triologia básica governamental, porque geralmente esses reinos eram teocracias e Rei/Sacerdote englobava na mão todos os poderes. Ele era também a autoridade religiosa suprema na casa do AGAKAN, que reunia os Reis míticos dos diversos reinos yorubanos. São como as cidades estados gregas. Cada período, uma tem a hegemonia. Ketu teve forte hegemonia por volta do século XVIII, depois vem OYÓ..., Xangô teria sido o rei mítico fundador de OYÓ, que teria sido ORĀNHIĀ, talvez um primeiro Xangô, ou aquele que encarnou o primeiro Xangô. Uma qualidade muito velha, que já não baixa mais em terreiro.

Quando mãe Aninha criou o Candomblé do *AXÉ OPÔ AFONJÁ*, ela teria feito uma réplica do reino de *OYÓ*, capital política do reino de *YORUBÁ*. E aí o poder masculino, estava nas mãos de *BALÉ* de Xangô, e o feminino nas mãos dela. As Mães de Santo são sempre as mais poderosas. Na época da Abolição da Escravatura, e antes também, as “mães” já ganhavam mais dinheiro. E ainda hoje, veja o “Mac Donald” baiano, que é o “Acarajé”. Elas vendem mais de mil unidades por dia. Aquelas meninas ali, têm três carros, apartamento, tudo por conta do “acarajé”. Mas, naquele tempo, além da cozinha, elas eram bordadeiras, costureiras, lavadeiras e passadeiras. Os homens eram carpinteiros, pedreiros ou da roça. Os outros caíam na marginalidade (e muitos). Então elas detinham o poder, eram as negras... Elas cobravam, costuravam ou bordavam “de ganho”. Elas chegavam em sua casa, com os filhos menores, que já se alimentavam as suas custas. Não gastavam, alimentavam seus filhos e juntavam dinheiro para arrendar terra e compravam muitas terras. Foi o que fez Mariazinha da Conceição no *GANTOIS*. Como a mãe de Santo do *BOGUN*, que talvez seja uma corruptela de *VODUN*, que quer dizer orixá na nação Jeje. Eu tenho a impressão que o português pronunciava [B] e [V] e trocavam para *BOGUN* para não dizer *VODUN*. Já conversei com Jeová de Carvalho, que é também lá de Casa, e acha plausível esta hipótese.

No caso de mãe Aninha, ela era poderosíssima. Ela saiu da Casa Branca por uma dissensão religiosa e fundou o *AXÉ OPÔ AFONJÁ*. Dessa forma, dizem que ele é o primeiro. O primeiro de Nação *OYO*, mas não acho que tenha sido o primeiro Candomblé da Bahia, não o Candomblé do Retiro de São Gonçalo. Eu acho e algumas pessoas concordam que o 1º Candomblé estruturado como Casa de Santo, é o Candomblé de Olga de Alaketu. É claro que incidências esparsas de culto negro, eu acho que deve haver desde 1549, desde a Fundação da Cidade de Salvador. Porque junto com as Missões tinha um carpinteiro, chamado Pero de *LOGUS*, negro que vinha da Nigéria, esse cara já era macumbeiro. Eu venho consultando a lista das pessoas que chegaram aqui. Havia muitos negros, na Fundação, como escravo ajudante de obra... Está no livro do Edison Carneiro, chamado A Fundação da Cidade de Salvador!

Então, mãe Aninha entrou em conflito com Teodoro Pimentel, o OBA e pai de Mão Andina que foi minha mãe, que por sua vez é a quarta mãe de Santo do *AXÉ OPÔ AFONJÁ*. Por causa dessa briga, dessa dissensão, Teodoro saiu do “Axé...”. Depois que ele morreu, o cargo nunca foi ocupado, foi extinto, praticamente, porque mãe Aninha percebeu que a presença de um homem disputaria o poder político com ela. Então, para atomizar o poder masculino ela criou os doze OBAS de *XANGÔ*. Daí, ela dividiu o poder masculino e está sempre reinando. Ela é uma estadista. Esses doze OBAS são divididos em seis da mão esquerda e seis da mão direita. Tem um “OTUN” e um “OSSI”, no Candomblé a palavra “OTUN” significa a segunda pessoa e o “OSSI” é a terceira. OTUN quer dizer direita, OSSI quer dizer esquerda. Aquele que senta à direita e o que senta à esquerda. Quando você sai, o que está à direita te substitui, e quando esse sai, o da esquerda assume o lugar. Então mãe Aninha criou os doze ministros. Mãe Senhora ampliou, criou 36 (trinta e seis), ampliando o quadro dos OBÁS.

Você entende que o Primeiro Ministro do governo é ocupado por pessoa de qualquer partido, não é? É um cargo “vazio”, institucional. O Prof. Agenor cita que eu ocupo o cargo de ASSOBÁ, ministro da casa de Omolu. É um cargo masculino que só pode ser ocupado por homens de Xangô - Eu coloquei essa questão pois havia gerado muitas dúvidas no período passado - não precisa ser ocupado por esse ou aquele partido. Da mesma forma que eu sou OGÃ da OXUM, confirmado a 26 anos, o mais antigo da casa, e sou filho de OMOLU. Essa questão não importa, o posto de ASSOBÁ pode ser exercido por qualquer, de qualquer santo. O Prof. Agenor errou ao falar um ministro da casa de Omolu! Este cargo é da casa de Xangô.

O Cauri era a moeda na Costa Ocidental da África, mas ligado ao OMOLU, ela veicula, simboliza o ser humano individualizado. O OMOLU é dono de todos os seres humanos. Os santos da Nação Jeje são os únicos que usam brajá, somente OMOLU, NANÃ, OXUMARÉ, IROKO e AYRÁ. É uma espécie de cordão cruzado (dois) de búzios, OMOLU, principalmente, que é o Senhor dos Búzios, tem que usar estes cordões. Há uma cantiga de OMOLU, que diz assim:

OWO La bamba...
OJI SÉ OWO LA BAMBA...

OWO tem um significado de dinheiro... pois é, ao mesmo tempo que o Cauri é "Búzio", circulava como dinheiro. Eu sei de um caso de um sujeito, português, que se chamava Manuel de Souza e que possuía um entreposto comercial na Costa da África, que emitia e regulava o comércio de "búzios", ele tinha um estoque imenso, muitas mulheres...etc. Ele vinha até a Bahia e catava os búzios, chegava na Costa da África e comprava escravos. O comércio era feito assim: Portugal, Bahia, Índia, Bahia, África. O pessoal não conseguia subir a Costa da África, não havia vento suficiente, tinha que vir até a Bahia para daqui "cortar" para lá.

Quanto às qualidades de OBALUAIÊ?

São treze, as qualidades... É, mas por essa divisão entende-se os aspectos diferentes do orixá. Um orixá mais velho, menos velho, mais agressivo, menos agressivo, mais ligado a doença, menos ligado. São aspectos diferenciados de um mesmo Santo Orixá. Por exemplo, *OGUM* tem sete qualidades *IANSÃ*, tem nove qualidades, acho que *OXOSSI* também tem sete *OXALA*, por exemplo, duas *OXALUFÃ* ou *OXAGUIÃ* (ou *OXALAGUIÃ*), a forma velha e a forma jovem, a forma estática e a forma dinâmica. Nem *OBALUAYÊ* nem *OMOLU* são nomes, todos são "*ORIKI*" do mesmo santo, que é uma forma de saudação, de reverência. *OMOLU* (ou *OMULU*) quer dizer filho da terra. E *OBALUAYÊ* é rei dos espíritos da terra. Em Cuba se chama *BABALUAIÊ*, pai dos espíritos da terra... O nome "você" não pode ser dito, é o inefável. Se você por exemplo, quiser pronunciar o verdadeiro nome de Xangô, você tem que ter (por exemplo) seis *OBI* na mão direita e seis *OBI* na mão esquerda e seis *OROBÔ* na boca, aí você pode mencionar o verdadeiro nome de *XANGÔ*. O *OROBO* é a noz de cola, é também característico do culto de Xangô, só entra no culto desse Orixá. O *OBI* já é geral.

Com relação a *OMOLU* são treze qualidades. O meu é *JAGUN*, que é um *OMOLU* guerreiro, jovem menino, por exemplo... daí esse meu temperamento. Há o *ZOANI* ou *AZOANI*, esse é bem *JEJE*, este veste palha azul. Há o *ARAUÊ*, o *XAPONÃ*, o *PARIMÃ*, o *ZAPATA* ⁽¹⁾ que alguns identificam com o *XAPONÃ*, tem o *AFOMÃ*. Eu não sei todas.

Eu levei um tempão anotando essas qualidades de Santos. (Eu quero um cachê e os créditos da sua tese, peça ao CNPq... risos). As qualidades de *OYA*, por exemplo, são: *BALÊ*; *ONIRA*; *IJEDÊ*; *OYPADA*; *CARÁ*; *ORIRI*; *TAUPÉ* (ou *TÔPE*); *TAUEDÊ*; *IKÊ*.

As qualidades da *OXUM* eu só tenho oito, mas são dezesseis, eu tenho: *APARA*; *IJUMU*; *EPONDA*; *ABOTO*; *KARÊ*; *OTIM*; *BOSSIA*; *EINLÊ*.

As qualidades de *IEMANJÁ*: *ASSOBA*; *ASSESSU*; *OGUNTÊ*.

As qualidades de *NANÃ* são: *BURUKU* e *JABAIN*, essa é muito braba, séria. É a da mãe do Caetano, a Clara. Nanã é a terra. Veste azul e branco. Ela implica no princípio feminino - *ODUDUA* e *OBATALA* é o princípio masculino. Essas coisas de qualidade gera muita confusão, porque é o maior dinamismo, está dentro do sentido de espectro, porque está associado ao princípio de Yang e Yin, céu e terra respectivamente. Por exemplo *NANÃ* é o orixá mais Yin, terra. Ela é chamada assim no *AXEXÊ*, chamada de *IKU*, que é a morte em *YORUBA*. Como *OXALÁ* é o princípio da força masculina, mais velha, mais concentrada, ele é a força mais poderosa, progressiva, determinada e imbatível.

Com relação ao figurino da *ÓPERA*, quando eu escrevi, pensei em fazer o filá de *OBALUAYÊ* com uma corrente de moedas de prata, quando a luz batesse daria um efeito bonito. É uma idéia apenas, você é o figurinista, você decide.

OMOLU, na realidade é um "Super Egun", ele é o somatório dos ancestrais...

(1) Talvez *SAKAPATA*, citado por Joaquim Motta

Há no Rio de Janeiro muitos Candomblés para você pesquisar... risos... Candomblé do Rio de Janeiro tem azulejos, é de um requinte... Quando tudo deveria ser de chão batido... Um cimentinho, tudo bem, porque com chão, faz parte de uma coisa só, você pode colocar o cimento sobre o chão. Mas, azulejos cortam a energia. E Candomblé é energia primordial, que é a terra.

Você vai conhecer aqui na Bahia, Cantulina está com 94 (noventa e quatro) anos, chamamos de *AYRÁ TOLA*. Ela foi a segunda mãe de Santo, a primeira foi Agripina. Quando mãe Aninha fundou o “Axé...”, primeiro aqui, depois lá no Rio de Janeiro, ela deixou mãe Agripina tomando conta no RJ. Depois entrou Cantulina. Ela largou tudo e voltou para a Bahia, e mora no “Axé...” até hoje, ela dança, canta, lúcida.

A tradição do “Axé...” sempre foi matriarcal, essas casas de Ketu, que por sinal no Seminário dos 70 (setenta) anos de mãe Stella, dias 28, 29 e 30 de abril... você vai ver... O Reinaldo Costa Lima fará uma comunicação sobre o Candomblé de Ketu.

Eu participo intensamente no “Axé...”. Conseguimos que murassem... Aquilo lá é um latifúndio urbano, estava para ser invadido, daí veio o Secretário, o Presidente da Assembléia mandaram um engenheiro de planejamento, fizeram um muro de uns R\$ 120.000,00 (cento e vinte mil reais)... O Rodolfo deu a grana... isso se chama *PARAIMALA* - “abraçai-vos”. É uma cantiga que quando se canta, todo mundo se cumprimenta.

ALA KETU EIH !
PARAIMALÁ... OJI TOLÚ...

Quer dizer, povo de Ketu abraçai-vos, uni-vos. O *YORUBA* é uma língua muito polissêmica, você não traduz, você interpreta. Meu nome por exemplo é *OMINARÊ*. Tive esse nome de batismo dentro da Religião. Oxum foi quem deu. Meu enredo é tão complicado que *OMOLU* não pode dar o nome, eu tenho nome de “mulher”... (risos)... Meu nome quer dizer a “água da felicidade”, “água da

justiça”. Ou, em caso de guerra, “água vence”, ou em caso de disputa “água prevalece”... Esses são os significados do meu nome.

Antônio Olinto, o escritor, é o atual *OBÁ ARÉ*. Eu fui o *OSSI OBÁ ARÉ*, agora eu sou *OTUN OBA ÀRE*. Em 1956 fui confirmado *ATONDÁ*, o poderoso senhor dos cavalos e *ADONI*, enviado por Deus. Com relação aos doze *OBÁS DE XANGÔ*. O primeiro é regido por Marte, a casa da guerra. Eu sou a 1ª casa, ministro da Guerra. O primeiro da esquerda resolve a paz e assim vai. Eu já fui *OSSI OBÁ ARÉ*, agora eu sou *OTUN OBÁ ARÉ*. É aquele que decide onde o raio vai cair. Exemplo: está a maior briga, Xangô pergunta onde eu jogo o raio, aí o Ministro da Guerra diz “ali”.

Tem uma coisa que diz assim: *XIRÉ* pega no chocalho de bronze... Se você percebe o poder *ONTOFÔNICO* da palavra, que desaparece com a “polis”, com o dinheiro e com a escrita. É *ONTOFÔNICO* porque a palavra corrompe... E, depois, a palavra é muito mal pronunciada dentro das Casas de Santo. Esse poder é um código sonoro, que repousa nos harmônicos todos, na repetição de cantos, sons, fonemas. Essa invocação vem desde de Roma, talvez anterior. Essa Igreja Católica aí é de Cristo nada é de Roma... Quem deu as cartas todas no Conselho de Nicéia foi Constantino... nomeou, todos os Cardeais, os Bispos... resolveu tudo, fez o Credo... botou todo mundo lá, Pilatus... até o demônio!

ANEXO VIII

Entrevista com Walter Alegrio - Pai Walter de *LOGUM EDÉ*. Exibida no Jô Soares em novembro de 1991.

Walter Alegrio é de Recife, foi iniciado no Rio de Janeiro e mora em São Paulo. Tem 43 anos de idade e está em São Paulo com sua Casa de Santo, atendimento no Tel.: 813-1307

“LOGUM EDÉ” é a fusão de dois orixás? Ele é bissexual?

A mitologia diz que ele é filho de *OXUM* com *OXOSSI*, a fusão desses dois orixás. A lenda diz que ele é um orixá criança, orixá príncipe. Ele passa seis meses na água junto com *OXUM* e seis meses nas matas, no Reino de *OXOSSI*. No período em que ele está nas matas ele é o caçador, o homem da prudência, das caçadas. Ele é o homem das virtudes das matas, ensinadas por seu pai *ODÉ*. O período que passa nas águas ele aprende o feitiço, as magias da *OXUM*, os encantamentos do ouro. Porque *LOGUM EDÉ* é a junção do feitiço do ouro, da magia, da caçada, da fartura. O pai dele é a fartura, o caçador que leva a fartura para as aldeias africanas.

Ele é seis meses mais masculino?

Eu diria que ele é seis meses mais caçador e seis meses ele é mais prudência, evidência dos destinos. Não tem esse estigma de feminilidade. No tempo que ele está com a *OXUM* ele é magia, porque sua mãe é a criação, ela é dona do Candomblé, foi quem fez todo esse rito.

Qual o significado de sua roupa?

(O entrevistado estava usando uma calça comprida com uma bata e um barrete

na cabeça. A sua roupa era de um mesmo tecido, estampado, com motivos africanos.)

Há um sentido especial sim, na África todos os sacerdotes usam esse tipo de roupa. Eu fui à Nigéria e ganhei inclusive nacionalidade africana. Eu tenho nacionalidade nigeriana, falo mal o *YORUBÁ*, mas compreendo. É a Língua dos negros da tribo *EBA ALAKE*, que vieram da África e se instalaram na Bahia, onde existe o Candomblé do *GANTOIS*, que é uma tradição *EBA ALAKE*.

Esses fios de conta tem de *OXOSSI*, *XANGÔ*, *LOGUM EDÉ* e *YANSÃ* (*OYA ONIRA*), *OBALUAYÊ*, *OXALA*. São muitas contas repetidas, com marfim e essa é sinal de que houve impacto, pegamos uma carga. Existe alguma coisa negativa que fez com que aquilo acontecesse, para não pegar na pessoa. Já aconteceu dessa aqui estourar, que é de *IANSÃ*. Ela é a senhora dos ventos, que carrega os espíritos dos mortos. Quando isso ocorreu, eu entendi que tinha alguma influência de irmã morta me perturbando.

Você vem fazendo previsão políticas que deram certo?

Exatamente, principalmente políticas, desde 1981. Tenho muitos clientes políticos. Eu me afastei do Luiz Antônio Fleury Filho, depois que ele se elegeu Governador. Ele se cuidou muito comigo durante campanha... Eu dei muita contribuição espiritual. A contribuição do Sacerdote é espiritual, para que o concreto se realize também. Eu me afastei porque o Governador me prometeu muitas coisas e não cumpriu depois que foi eleito.

O que um sacerdote pede a um político? Você se colocou como Sacerdote. Que promessas um político deixa de cumprir ao Sacerdote?

Bem, eu queria instalar em São Paulo a Casa de *LOGUM EDÉ*. Uma casa de Cultura que mostrasse ao Brasil a tradição do *YORUBÁ*. A tradição desse

grupamento que eu represento aqui, já que sou sacerdote, reconhecido inclusive na África. Ele não cumpriu, apenas prometeu. Eu me senti incomodado e me afastei, não quis ficar pedindo favores reiteradas vezes.

Quer dizer que o Governador não teve medo de se afastar?

Eu disse a ele que nós nos veríamos em 1994, e taí o resultado: ele não se elegeu. O povo julgou por nós. E, talvez o orixá tenha sentido nisso, porque o orixá mostra o consciente coletivo.

Quando você disse que em 94 voltaremos a nos ver... isto é promessa ou ameaça?

Nem promessa nem ameaça. É apenas resultado. Nós acabamos de ver o resultado das eleições... pausa... risos.

Eu estava em um programa do Ferreiro Neto, no camarim. Quando entrou o então Secretário de Segurança Fleury Filho. O Ferreira Neto que eu atendia nesses horários perguntou se o “Sr. Secretário não queria jogar com o Pai Walter?” Ele respondeu que não acreditava muito nessas coisas mas que gostaria que eu desse uma olhadinha.

Eu joguei e disse que ele seria o Governador do Estado de São Paulo. Ele retrucou dizendo pro Ferreira Neto que por isso ele não gostava, “tá vendo eu nem sou candidato. O candidato do governador se chama José Machado de Campos Filho. E como Secretário tenho que ter o consenso de apoio ao Candidato do Governador.” O Ferreira Neto retrucou dizendo que o Pai Walter não costumava errar.

Ele disse que o irmão dele ia “nessas coisas” em Jacareí e que ele não acreditava não. Mas, se fosse o candidato eu seria seu vice pra poder apoiá-lo para estar ao seu lado.

Naquele ano aconteceram algumas injunções políticas e os Deputados pressionaram o Governador Quércia... Conclusão, o Secretário de Segurança que havia solucionado dois casos de seqüestro, inclusive um da família Diniz,

acabou sendo chamado para ser o candidato do Governo para as eleições estaduais. Fleury me chamou para que me candidatasse a Deputado Federal. Não para eu me eleger, mas para acompanhá-lo durante a Campanha.

E você foi candidato? Foi eleito?

Não me elegi, mas não fiz por isso. Eu fiquei junto do Governador, com o candidato que eu afirmara seria o Governador, embora ele tivesse apenas 4,0% de preferência eleitoral. O povo estava com o Paulo Maluf... Nós ficamos com ele, que acabou se elegendo, e eu pensei que continuaríamos juntos.

O que você trouxe?

Trouxe isto aqui, o *IRUKERÉ*, que é o símbolo de *OXOSSI*, do poder de *OXOSSI* lá na África. O que quer dizer que um sacerdote com este instrumento, está “investido” com o símbolo do poder do orixá. Este outro é um *IRUEXIM*, que é de *IANSÃ*, tem a função de afugentar os espíritos mortos, os eguns. Então estou com poder dos sacerdotes, segundo a tradição dos Africanos. E aqui é um presente que eu trouxe para você. Um presente anti-ecológico, uma ponta de rabo de elefante da África... risos... (brincadeiras do Jô). Isto aqui é o oráculo africano, não são os búzios usados lá na África. Chama-se *OPELÉ-IFÁ*. São sementes de uma árvore chamada *OPE*. Juntos formam o *OPELÉ* e aqui temos a tábua que se chama *OPÓN*, aqui em cima tem esse pó que é o *YOROSSUN* (1), que é retirado de uma árvore feito uma seringueira, ele produz, dá esse pó. Então, o sacerdote espalha o *YOROSSUN* no *OPÓN*, que é a maneira de se chegar ao *ODU* da pessoa. Ele representa o caminho da vida. É no *ODU* que são rezados os *ORIKIS*, que são os cânticos, as lendas dos *ODUS*, a filosofia. São as expressões sagradas com que se evoca a presença dos orixás. E, quando rezamos o *ODU* da pessoa, está se abrindo o caminho espiritual da pessoa. Desse momento em diante o sacerdote tem como tirar o mal, a coisa ruim que esteja com a pessoa e realizar as coisas boas.

(1) *YOROSSUN*: não temos certeza se esta é a transcrição do som. O dicionário não registra o vocábulo.

É um modo de adivinhação que ficou na África, que é muito pouco desenvolvido no Brasil. Esse jogo é uma coisa muito sagrada. Tem que ser feita entre duas pessoas, quem faz e quem assiste. É um ritual e todo ritual é um oráculo.

Eu trouxe também para mostrar o meu jogo de Búzios, porque são coisas curiosas que as pessoas não entendem, às vezes, a curiosidade dos africanos... Nós temos uma religião muito bonita, que data da formação do mundo, que passou pelo Egito, que se desenvolveu durante todos os séculos sem nenhuma alteração até os dias de hoje. Cada *BABALORIXÁ* tem um jogo de búzios diferente. O jogo depende da aldeia onde ele é praticado. No interior da África tem muitas maneiras de jogá-lo.

E que Santo Antônio é esse aí? No interior da África não tem...?

Sim, eu fui colocando as coisas que fui ganhando no Brasil. Fui inserido no jogo, pra facilidade da leitura. Você joga, e pela posição das peças do jogo, dos *ODUS*, você vai descrevendo sobre a vida da pessoa, sobre o passado, sobre o presente e o futuro, porque, às vezes, nós temos influências e a função do candomblé é reenergizar. A função do sacerdote, com seus "oráculos", com seus banhos, é simplesmente o de reenergizar. A pessoa perde a energia no contato com o mundo, no contato com as coisas ruins, que vão adquirindo, e somente com banhos de folhas, com oferendas ela se reenergiza. Eu jogo todos os elementos de uma só vez, porque aqui vemos 259 (duzentos e cinquenta e nove) *ODUS* e 401 (quatrocentos e um) orixás.

Como é que o Pai de Santo cobra?

Ele cobra a mesma consulta que é devida ao médico, que é devida ao padre, ao pastor. Ele não cobra dízimo, ele cobra uma consulta para manutenção de sua casa.

O padre e o pastor não cobram, se você vai a missa e não der um tostão, tudo bem... No caso do Babalorixá é uma consulta? Vocês atendem até as pessoas que não podem pagar?

Atendo todas as pessoas que batem à minha porta. Entendo que se o orixá colocou aquela pessoa no meu caminho, é porque ela precisa dos meus préstimos. Seja em que circunstâncias for... Por isso eu estou esperando você no tel.: 813-1307 - São Paulo

Eu conversei com Pai Walter...

ANEXO IX

Seguem algumas cantigas extraídas do livro de Antonio A. Teixeira Neto, Cantigas de Obaluayê/Omolu - Vida e Morte, e outras que colhi em minhas incursões nas casas de santos:

Cantigas de Obaluayê, no Candomblé

Mona quéia sambuê

E é um belê

Monaquéla sambuê

Obaluaiê

Quem louva o Santo,

No caminho pede abenção (bis)

Deus abençoe, Deus abençoe

Deus abençoe, Obaluaiê, Deus abençoe (bis)

Consenzá, consenzá

Lambá Obaluaiê

Consenzá, consenzá

Orixá cafungerê

Salve esta Roça linda

Que Deus fez abençoada

Eu louvei Obaluaiê

Que é o Santo desta morada

Deus da peste, Deus da lepra

Meu Deus, seja louvado

Me dê agô, agô de Benan

Obaluaiê seja adorado

Lembá, lembá,
 Cafunge é di monan
 Lembá, lembá di lê
 Obaluaiê é di monan.

*Pontos de Omolu e Obaluaiê
 no Candomblé*

Ingena bam bam
 Ossi é cobô ê aloô
 Ingena bam bam
 Ossi é cobô ê aloô

Iê, iê, ingena
 Ingena agô, ingena acaiô
 Ingena, OMULU aranô bom ingena acaló
 Xapanã arauê bom ingena acaiô, ingena

Ai um Belê é monã
 Querê sambuê ô,
 Ai um belê é monã
 Querê sambô!

Catura mora congá,
 Lambauê, lembauê,
 Catura mora congá,
 Lembauê a cochê!

Agê lonam ingena,
 Que ena chaorô,
 Agô lelê!

Olha o velho manhonga, velho atotô,
 É no caindo da Aruanda, velho atotô
 Olembá, olembê,
 Olembá dilê
 Olembá, olembê de Oxalufan
 Olembá, olembê de Oxaguian,
 Lembá dilê,
 Lembá dilê!

Cantingas de Omulú, no Candomblé

Catulemboracime cum senzála
 Ê ê ê um cafungê
 Catulemboracime cum senzála
 Ê ê ê cafungê

Catulemboracime é cum senzala
 Ê ê ê cafungê
 É cum senzala
 Ê ê ê cafungê

Aê aê, um cafuman
 Aê aê, um cafuman
 Omulú qui belunjá
 Aê aê, um cafuman (bis)

João Pepé
 É lobeuá, mentori tori
 João Pepé
 É lobeuá, mentori tori

Sambuê,

Ê sambunanguê (bis)
 Um sambu samuquenda
 É Lembá di lê
 Maió qui fita é fita
 Maió que samuquenda.

Sambuê rerê
 Sambu é pôpo de monan
 Sambuê rerê
 Sambu é popô de monan

Cumbe, cumbe, lassim
 Aê aê cafunge
 Cumbe cumbe, lassim
 Lá se vai meus cavalheiros

Cantigas, toadas, louvações e exaltações

As cantigas e toadas que subscrevo foram colhidas do livro Pontos cantados nos Candomblés, de José Ribeiro:

Cafungue
 Catulembaraome
 cacenzala, e e e
 Cafungue

Lembracime
 Cocen zala
 E, e e
 Cafun gê

Sambuê

É popo de
mon
Samboê
Sambozangue
Sambe é
Popo de manã

E mona
Quere sumbe
A um bele
Mona
Quere sambuê
Ai um belê

Caturá
Mora congá
Lembauê, lembauê
Catura
Mora congá
Lembauê
A cochê

Toadas de Obaluayê

(1ª) É que manjá sobá
Obaluayê, sobá mirereou
é manjá sobá, sobá mi rereou (bis)
Um tou baia, baia Orixá que ajou

Iyawô é gue Omulú que ni pá recadé
Iyawô é gue agô que ni pa recadé (bis)

É um bé ia dá bá, é um bá, é um bé ia da bá (bis)

A dó ourin ange rocó a da bá
ange rocó, a dó ourin age nanã é um bé
ia da bá (bis)

E um be-lodé, darún é um be odé, darún
Acô, acô tomba ou bá (bis)

E no penã pênujá
Obaluayê talafó maré (bis)

Talafó fó maré, Obaluayê
Talafó maré (bis)

A minha taça Obassiô
é um bélorún
A minha taça sideou
é um belorum (bis)

(2ª)

Obá firiman a lodé
Omulú firiman a lodé
Obaluayê que fá
Obá firiman a lodé

Jó monjobé
Omulú manjobé
Jó, jó, jó manjobé (bis)

Balet, balet
Ché, ché ré balet fun maou
Balet, balet,
chê chô ré balet fun maou (bis)

Omulú bajé, jamboró
 Omulú bajé, jamboró
 Obaluayê jamboró
 Omulú bajé jamboró (bis)

é um janguará, é um janguará
 é um janguará Obaluayê, é um janguará (bis)

Obaluayê lá no aiê é um alecé
 Toto, Obaluayê
 La no aiê é um alecé (bis)

Mujibá, aina, aina, mujibá ué
 Mujibá uma, uma, mujibá ué (bis)

Aié, aié cassuté lengá (bis)

(3ª) Aiê, aiê cassuté lenga (bis)
 Meu cassuté teté té
 Cassuté lenga terra ni gonga (bis)

Tôtô ma fuleou
 Obaluayê ma fuleou (bis)

Oiá, oiá Imbaleuá ai tôtô (bis)

Mô reuá a ou moreuá (bis)
 é um bessilé
 erún mafá e lujá
 Mô reuá a ou moreuá (bis)

Obaluayê é ma filonã

Abiticou ajé ilé
Ma filonã abiticou ajé ilé (bis)

(4ª) E rún me ló fé nú chebó (bis)
Ofé, ofé turé ofé nú chebó
Obaluayê ofé nu chebó (bis)

Elujá que oiá ou
Obaluayê que oiá ou
Ou niré reré elujá que oiá ou

E loru pá que oiá ou
Obirigenã juar ou
Louro pá quero oiá
Ebirigenã juar

Ou mulú e ni cajué (bis)
Tôtôu é ni cajué
Tôtôu é ni cajué

(5ª) *Omolú pè olóre a àwúre e Kú àbó*
Omolú pè olóre a àwúre e kú àbó

Omolu te pedimos Senhor da sorte, que use o seu
Feitiço para nos trazer boa sorte e seja bem-vindo
Omolu te pedimos Senhor da sorte, que use o seu
Feitiço para nos trazer boa sorte, e seja bem-vindo

Omolú sóbóló ojú wa ó nòn wa le jé ni fojúrí.
Omolú sóló ojú wa ó nòn wa leje ni fojúrí

**Se Omolu põe os olhos aquilinos sobre nós ele nos deixa
Estirados, pois ele é forte e pode causar-nos doenças
E tornar-nos miseráveis.**